

Alexander Heit
Sinnbildung in der Moderne

T V Z

Christentum und Kultur

Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums
Herausgegeben von
Albrecht Grözinger, Georg Pfeiderer und Ekkehard W. Stegemann

- I «Gelebte Religion» als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie
- II Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaft in der Neuzeit
- III Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes
- IV Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie
- V Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis
- VI Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften
- VII David Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes
- VIII Religion und Ethik als Organisationen – eine Quadratur des Kreises?
- IX Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität von Max Webers ›Protestantischer Ethik‹
- X Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift
- XI Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst
- XII Rudolf Otto – Religion und Subjekt
- XIII Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung
- XIV Lucius Kratzert, Theologie zwischen Gesellschaft und Kirche. Zur nationalen Prägung von Gesellschaftslehren deutscher und schweizerischer Theologen im 20. Jahrhundert
- XV Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie
- XVI Elisabeth Gebhardt, Riskante Freiheit(en)? Das Individuum in Karl Barths Ethik. Eine Relektüre anhand Ulrich Becks Individualisierungstheorem
- XVII Alexander Heit, Sinnbildung in der Moderne. Selbstverortung der Theologie am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms

Alexander Heit

Sinnbildung in der Moderne

Selbstverortung der Theologie
am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich,
Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Lang-Stiftung.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18140-6
© 2018 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten.

INHALT

Vorwort.....	9
1. Einleitung	11
1.1. Vorbemerkungen.....	11
1.2. Der Historismus, sein Sinnproblem und seine gegenwärtige Bedeutung.....	15
1.3. Der Systemrationalismus, sein Sinnproblem und seine gegenwärtige Bedeutung	20
1.4. Die Theologie und ihr Sinnbildungspotenzial.....	24
1.5. Zur Auswahl der untersuchten Autoren und zur Darstellungsmethodik	28
2. Die Ersetzung der Geschichtsphilosophie durch moderne Geschichtstheorien im 19. Jahrhundert am Beispiel Wilhelm Diltheys	33
2.1. Einleitung.....	33
2.2. Die Psyche als Grundelement von Erkenntnis.....	38
2.3. Wissenschaftstheorie und Kritik der historischen Vernunft	44
2.4. Aufstieg und Zerfall der Metaphysik und die Einsetzung historischer Kritik.....	48
3. Die Rationalisierung individuellen und sozialen Verhaltens am Beispiel von Max Webers Theorie der Moderne.....	53
3.1. Einleitung.....	53
3.2. Der Geist des Kapitalismus.....	55
3.3. Das Sinnproblem rationalisierter Gesellschaften.....	63
3.4. Webers Handlungsbegriff als Anbahnung einer Lösung des Sinnproblems moderner Gesellschaften	65
4. Ernst Troeltschs Überwindung der historistischen Sinnkrise durch Geschichtsphilosophie	73
4.1. Einleitung.....	73
4.2. Geschichtliche Selbsterkenntnis und Ethik unter historistischen Bedingungen	75

4.2.1.	Die logischen Probleme einer historistischen Geschichtsphilosophie	77
4.2.2.	Der Historismus und seine ethischen Implikationen.....	81
4.2.3.	Das religiös gesättigte Verfahren einer Kultursynthese	84
4.3.	Zum Verhältnis von Glauben und historischer Kritik	87
4.4.	Realisierung von Individualität als Sinn der europäischen Geschichte	92
4.5.	Troeltschs Periodisierung der europäischen Geschichte und ihre Einheit im Individualitätsprinzip	94
4.5.1.	Die jüdische Prophetie	97
4.5.2.	Die griechisch-römische Antike.....	97
4.5.3.	Das Christentum	98
4.5.4.	Die christliche Antike und das Mittelalter.....	99
4.5.5.	Reformation und Altprotestantismus	102
4.5.6.	Die Aufklärung, der Neuprotestantismus und seine Vorläufer	104
4.6.	Das Christentum und seine Funktion in der Moderne.....	110
4.7.	Zur Methodik der Glaubenslehre	114
4.8.	Das Wesen des Christentums: Persönlichkeitsreligion	116

5.	Sinn und Sein. Paul Tillichs geschichtlich kodierte Sinntheorie und ihre praktischen Implikationen	127
5.1.	Einleitung.....	127
5.2.	Sinn als Form des Wissens	128
5.2.1.	Selbstbewusstsein und Geisttätigkeit als Basis von Wissen	128
5.2.2.	Der Aufbau der Wissenschaftslehre	130
5.2.3.	Geistesgeschichte als Form des Wissens	134
5.3.	Geschichtssinn durch Entscheidung.....	137
5.4.	Entscheidung als Ausdruck der Vermittlung von Unbedingtheit und Freiheit.....	139
5.5.	Die christologische Struktur als gelungene Vermittlung von Gottes Unbedingtheit und menschlicher Freiheit im Akt der Sinnbildung und die Aufgabe von Theologie	145
5.6.	Sein und Sinn. Zur trinitarischen Entfaltung des Gottesbegriffs.....	146
5.7.	Kairos und theonome Kultur.....	152
5.8.	Die ethische Konkretion und der religiöse Sozialismus.....	158

5.9.	Der religiöse Sozialismus als ethische Aufgabe des 20. Jahrhunderts	159
5.9.1.	Das moderne Persönlichkeitsideal und die Mechanisierung der Lebenswelt als die sozialethische Frage des 20. Jahrhunderts	162
5.9.2.	Der Sinnverlust in der Klassengesellschaft.....	167
5.9.3.	Das religiös-soziale Ideal von Persönlichkeit als theologische Antwort auf die sozialethische Problemlage des 20. Jahrhunderts.....	169
5.9.4.	Kritik des Sozialismus.....	172
6.	Eschatologische Geschichtsdeutung und der Aufbau von Sinn bei Wolfhart Pannenberg	177
6.1.	Einleitung.....	177
6.2.	Der Aufbau von Wissen	181
6.3.	Anthropologie	188
6.4.	Der Mensch und seine Kultur.....	189
6.5.	Hermeneutik der Geschichte	191
6.6.	Geschichte und Subjektkonstitution	196
6.7.	Universalgeschichte als Bedingung der Möglichkeit von Verstehen.....	199
6.8.	Sinntotalität und Religion	201
6.9.	Historiografie und Theologie	206
6.10.	Zum Verhältnis von Wissen und Glauben.....	210
6.11.	Selbstbestimmung Gottes und Geschichte	212
6.11.1.	Schöpfung: Der Ursprung der Welt.....	213
6.11.2.	Erhaltung und Identität der Geschöpfe	215
6.12.	Eschatologie: Das Ziel der Welt und sein trinitarischer Grund	215
6.13.	Die Selbstständigkeit der Geschöpfe.....	218
6.14.	Theologie der Religionsgeschichte und das Historismusproblem	221
7.	Sinn und Handlungsfreiheit. Der moderne Systemfunktionalismus und seine ethische Überformung bei Eilert Herms	227
7.1.	Einleitung.....	227
7.2.	Personales Dasein.....	238
7.3.	Bildung.....	247

7.3.1.	Freiheit und Herzensbildung.....	250
7.3.2.	Freiheit und Grundethos.....	251
7.4.	Freiheit und die Verfassung sozialer Ordnungen	252
7.5.	Freiheit und Verantwortung bei der Wahl sozialer Ordnungen	256
7.6.	Ökonomie und theologische Ethik	261
7.6.1.	Der gesellschaftswissenschaftliche Überbietungsanspruch der Ökonomik	265
7.6.2.	Neue Institutionenökonomik	267
7.6.3.	Der Versuch zur Integration der Ethik in die Ökonomik bei Karl Homann	276
7.6.4.	Zum Verhältnis von Wettbewerb und Moral nach Karl Homann	282
7.7.	Wirtschaftliches Handeln und theologische Ethik nach Eilert Herms	286
7.8.	Die Grundsysteme menschlicher Sozialität und ihre Leistungen.....	289
7.9.	Weltanschauliche Bildung moderner Gesellschaften und Sinnerfahrung.....	292
7.9.1.	Weltanschauliche Bildung und gutes Leben.....	293
7.9.2.	Der Niederschlag weltanschaulicher Bildung bei der Ordnung der Gesellschaft.....	295
8.	Schluss: Die Bedeutung der Moderne für den Aufbau und die Entfaltung Systematischer Theologie	301
8.1.	Anthropologie	302
8.2.	Ekklesiologie	306
8.3.	Eschatologie	307
8.4.	Hamartiologie	311
8.5.	Christologie.....	312
8.6.	Gottes- und Schöpfungslehre.....	313
	Literatur	317

VORWORT

Mit dem vorliegenden Buch kommt eine durchkorrigierte und leicht erweiterte Version meiner Habilitationsschrift zur Veröffentlichung. Das Habilitationsverfahren ist im Juni 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel erfolgreich zum Abschluss gekommen, im September desselben Jahres hat mir die Regenz der Universität Basel die *Venia Docendi* für das Fach Systematische Theologie erteilt. Der Universität Basel und ihrer Theologischen Fakultät bin ich zu vielfachem Dank verpflichtet. Dort habe ich ein Arbeitsklima vorgefunden, das der Abfassung der Arbeit günstig war.

Insbesondere Prof. Dr. Georg Pfeiderer, an dessen Lehrstuhl ich von Herbst 2004 bis Herbst 2012 als Oberassistent beschäftigt war und mit dem ich auch am *Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik* zusammenarbeiten konnte, gilt mein freundschaftlicher Dank. An seinem Lehrstuhl bin ich auf eine scharfsinnige und weltoffene Theologie getroffen, die mein eigenes Denken geprägt hat. Georg Pfeiderer hat die Entstehung der Arbeit intensiv begleitet, Gelegenheit zur Diskussion geboten und schliesslich auch das Erstgutachten erstellt. Prof. Dr. Reinhold Bernhardt hat das Zweitgutachten verfasst und Prof. Dr. Arnulf von Scheliha ein drittes Gutachten. Ihnen beiden gilt mein grosser Dank für die damit verbundene Arbeit.

Vor der Abgabe ist die Arbeit von Dr. theol. Harald Matern gründlich durchgearbeitet und mit mir diskutiert worden. Ihm verdanke ich neben vielen weiteren Dingen auch, dass die Arbeit ihren letzten gedanklichen Schliff erhalten hat.

Im Herbst 2016 und im Frühjahr 2017 habe ich neben dem Pfarramt in Herrliberg eine Professurvertretung im Rahmen einer Dozentur an der Theologischen Fakultät der Universität Bern übernommen. Zwei Mitarbeiter des dortigen *Instituts für Systematische Theologie*, stud. theol. Lukas Stucki und stud. theol. Manuel Zimmermann, haben eine gründliche Durchsicht des Texts und der Fussnoten übernommen. Für diese Hilfe bin ich den beiden dankbar.

Für die freundliche Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Christentum und Kultur* bin ich den Herausgebern, Prof. Dr. Albrecht Grözinger, Prof. Dr. Georg Pfeiderer und Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann, dankbar.

Dem *Schweizerischen Nationalfonds* und der *Lang-Stiftung* gilt mein Dank für die grosszügige finanzielle Unterstützung der Drucklegung und des Drucks.

Beim TVZ haben mich Bigna Hauser und Lisa Briner begleitet. Ohne ihre Hilfe hätte das Buch nicht erscheinen können.

Herrliberg, im März 2018

Alexander Heit

1. EINLEITUNG

1.1. Vorbemerkungen

Dass die christliche Theologie ihre gegenwärtige Gestalt dem beständigen Prozess der Wechselwirkung mit der Moderne¹ verdankt, kann als Selbstverständlichkeit gelten. Sie partizipiert an den Veränderungen, die die Gesellschaft nach der Aufklärung durchgemacht hat, ist teils gezwungen, sich diesen anzupassen, treibt sie teils selbst voran. Jeder Versuch, sich der dadurch bedingten Umformung der Theologie differenzierter anzunähern, muss thematische Schwerpunkte setzen. Dabei sind zunächst diejenigen modernspezifischen Kräfte aufzudecken, denen ein besonders hoher Einfluss auf die Theologie unterstellt wird.

Die vorliegende Studie wendet sich der Entwicklung der Systematischen Theologie protestantischer Provenienz im 20. Jahrhundert zu und behauptet, dass zwei geistes- und mentalitätsgeschichtliche Faktoren von besonderer Bedeutung für ihr Selbstverständnis geworden sind: Der seit Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommende Historismus einerseits, die Entdeckung der Eigenrationalität gesellschaftlicher Subsysteme, wie sie durch die mit Max Weber beginnende Soziologie erstmals auf den Begriff gebracht wird, andererseits.

Beide Phänomene zeichnen sich in wissenschaftstheoretischer Hinsicht dadurch aus, durchschlagende Wirkung nicht allein in ihrem Fach erzielt zu haben, sondern auch weit darüber hinaus. So betrifft das historistische Paradigma nicht nur die Geschichtswissenschaft im engeren Sinn, sondern mit ihr das gesamte Feld der Geisteswissenschaften, weil diese insgesamt geschichtsorientiert sind.² Schon Wilhelm Dilthey arbeitet deshalb an einem

¹ Der Begriff der Moderne ist mehrdeutig. Mit ihm verbindet sich eine Vielzahl von Vorstellungen, die ihren gemeinsamen Nenner darin haben, einen Konnex zur Neuzeit herzustellen, wie sie sich nach der Aufklärung präsentiert. Eine knappe Übersicht über die Begriffsgeschichte bietet Rainer Piepmeier: *Modern, die Moderne*. Einschlägige Studien zur Begriffsgeschichte finden sich bei Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft*, besonders S. 300–348. Vgl. zur Vieldeutigkeit des Begriffs in sachlogischer Hinsicht beispielsweise den Sammelband von Günter Figal und Rolf Peter Sieferle: *Selbstverständnisse der Moderne*.

² Vgl. zu einem Überblick über diese Ausweitung des Historismusproblems auf die Geisteswissenschaften Gunter Scholtz: *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis*, S. 130–157; Otto Gerhard Oexle: *Meineckes Historismus*, S. 101–108 und Annette Wittkau: *Historismus*, S. 61–130.

Grundlegungsprogramm der Geisteswissenschaften auf historistischer Basis.³ Für die Entdeckung des modernen Systemrationalismus lässt sich eine ähnliche fächerübergreifende Wirkung feststellen. Das liegt in der Natur von Webers Anliegen, das darin besteht, die soziale Eigenart des Okzidents insgesamt erklären zu können. Diese Eigenart liege, wie er in der Vorbemerkung zu seinen religionssoziologischen Aufsätzen sagt, in der Entwicklung einer sonst nirgends zu findenden «Rationalisierung»⁴, die das gesamte Spektrum bürgerlicher Lebensführung in der Moderne bestimme.⁵ Offensichtlich ist die analytische Kraft dieses Konzepts hoch. Mittlerweile ist Webers Theorieset weltweit in die unterschiedlichsten Fachdisziplinen vorge-drungen.⁶

Fragt man sich, weshalb diese beiden Theorieangebote derart grossen Einfluss gewinnen konnten, liegt eine Antwort nahe: Sie machen auf den drohenden doppelten Sinnverlust aufmerksam, mit dem die Moderne zu kämpfen hat. Um das zu plausibilisieren, muss zunächst zumindest rudimentär umrissen werden, was unter Sinn zu verstehen ist. Erst danach kann gezeigt werden, inwiefern das Erleben von Sinn durch Historisierung und Systemrationalisierung brüchig wird.

Der Sinnbegriff ist mehrdimensional. Mindestens drei Bedeutungen lassen sich ausmachen.⁷ Erstens meint er das Sensorium, durch das sich die Wirklichkeit dem Menschen präsentiert. Dabei geht es nicht nur um die Empfindlichkeit der fünf Sinne, sondern auch um geistige Vorgaben, die das gebotene Material einer bestimmten Ordnung unterziehen. Zweitens meint der Sinnbegriff die Bedeutung eines Zeichens, eines Symbols oder von Komplexen solcher Gebilde. Sinn ist dann hergestellt, wenn die Bedeutung sprachlichen Ausdrucks oder von Handlungen erfolgreich erschlossen worden ist. Klassischerweise fällt diese Aufgabe in das Feld der Hermeneutik, deren Anstrengungen vor allem der Aufdeckung der Bedeutung historischer Äusserungen gelten. Schliesslich kann der Sinnbegriff drittens die Zweckhaftigkeit einer Sache, eines Umstands oder einer Handlung bezeichnen. Sinnvoll erscheinen diese dann, wenn sie in einen organisierten Zusammen-

³ Vgl. Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften.

⁴ Max Weber: Vorbemerkung zu: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S. 11 (Hervorhebung im Original).

⁵ Vgl. Wolfgang Schluchter: Einleitung. Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung.

⁶ Vgl. zu einem Überblick über die weltweite und fächerübergreifende Rezeption von Webers Werk folgende zwei Sammelbände: Karl Ludwig/Knut Borchardt: Das Faszinosum Max Weber sowie Johannes Weiss: Max Weber heute.

⁷ Vgl. zum Folgenden: Emil Angehrn: Sinn und Nicht-Sinn, S. 8–18 und Christian Thies: Der Sinn der Sinnfrage, S. 93–104.

hang zu anderen Phänomenen, Zuständen oder Handlungen gebracht werden können, und zwar unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktionalität zur Realisierung eines Endzustands oder Guts. Ob eine Sache oder eine Handlung als sinnvoll gelten kann, ist deshalb wesentlich davon abhängig, welche Ziele als erstrebenswert gelten. Spätestens auf dieser dritten Bedeutungsebene hat der Sinnbegriff praktische Implikationen. Denn die Vorstellung eines Ziels biografischer, gesellschaftlicher, kultureller oder weltgeschichtlicher Entwicklung ist Möglichkeitsbedingung für die Entscheidung zu einer bestimmten Handlung.

Zwar ist es möglich, die ersten zwei Bedeutungsebenen des Sinnbegriffs von der dritten zu trennen.⁸ Mit diesem Vorschlag folgt man im Prinzip derjenigen operationalen Differenzierung, die Kant dem Vernunftbegriff hatte angedeihen lassen. Danach gibt es Sinn in Form menschlicher Erkenntnis einerseits, Sinnbewusstsein als Möglichkeitsbedingung menschlicher Handlungen andererseits.

Mit der Historisierung der Geisteswissenschaften haben diese allerdings – das ist die hier vertretene These – einen anderen Weg gewählt. Das historische Paradigma hatte die Möglichkeit eröffnet, alle drei Sinnebenen miteinander zu verschränken, und diese Möglichkeit ist auch ergriffen worden. «Sinn erfüllt [...] in mehrfacher Hinsicht eine Vermittlungsfunktion: Einmal synthetisiert er die Erfahrung der Vergangenheit und die normgeleitete und praxisbezogene, absichtsvolle Zukunftserwartung, beides wird so miteinander vermittelt, dass im Zentrum des Vermittlungszusammenhangs die Gegenwart verstanden und die aktuelle Lebenssituation praktisch bewältigt werden kann»⁹, wie Jörn Rüsen definiert.

Das Verstehen vergangener Zeiten durch Einsatz der Sinne und hermeneutischer Anstrengung hat einen gegenwartserhellenden Zweck und kann dann als gelungen gelten, wenn es das Subjekt dazu instand setzt, eine praktisch wirksame Vorstellung vom Zweck des Daseins zu entwickeln. Geschichtsverstehen ist also Bedingungsmöglichkeit für die Findung praxisrelevanter Normen, die – und das ist entscheidend für das Sinnerlebnis – vom Subjekt auch als durchsetzbar erlebt werden müssen. Sofern das gelingt, stellt sich ein Sinnerlebnis ein. Dazu muss die Geschichtsschreibung einen genetischen Zusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und vorgestellter Zukunft herstellen. «Das historische Denken vermittelt den Eindruck, dass die Vergangenheit sich auf die Gegenwart hin und durch sie hindurch in die Zukunft bewegt.»¹⁰ Das geschichtliche Paradigma hat also alle Sinnebenen miteinander verzahnt, und sie lassen sich auch nicht voneinander trennen, ohne das Gesamterlebnis von Sinn zu zerstören.

⁸ Für derartige Trennung plädiert Emil Angehrn: Sinn und Nicht-Sinn, S. 15f.

⁹ Jörn Rüsen: Zerbrechende Zeit, S. 23.

¹⁰ Jörn Rüsen: Geschichte im Kulturprozess, S. 144.

Mit der Historisierung der Vernunft,¹¹ wie sie bei Hegel vorliegt, scheint einem solchen multidimensionalen Ganzheitserlebnis von Sinn zunächst auch ein tragfähiger Boden bereitet worden zu sein: Geschichte ist, sofern man Hegel folgt, ein zweckhaftes Geschehen, jeder Augenblick lässt sich begreiflich machen als Mittel zur Erreichung des absoluten Wissens in der Gegenwart, das sich sodann praktisch in einer ihm entsprechenden Rechtsförmigkeit des gesellschaftlichen Lebens ausdrückt.¹²

Dieses Ideal vernünftiger Selbstauslegung und Praxis ist grundsätzlich auf zwei Ebenen anfällig für Störungen, und auf beiden Ebenen haben sich nach Hegel auch empfindliche Störungen eingestellt. Erstens kann die Sinnhaftigkeit von Geschichte angefragt werden, zweitens kann die Praxisfähigkeit derjenigen Normen, die man für sinnvoll hält, angefragt werden. In der Moderne, wie sie sich Anfang des 20. Jahrhunderts präsentiert, treten mit Historismus und Systemrationalismus beide Anfragen in Kombination auf und mit ihnen also ein akutes doppelt gelagertes Sinnerzeugungsproblem.

Durch den Historismus erfährt die Vernunft über Hegels Dynamisierung hinaus auch eine Pluralisierung. Spätestens ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Idee von einer allgemein einsehbaren, geschichtlich sich selbst vermittelnden Vernunft nicht mehr unumstritten. Der Historismus entdeckt die Vieldimensionalität der Geschichte und entzieht Hegels Geschichtsphilosophie damit auf geltungstheoretischer Ebene den Boden. Darin besteht – wie sogleich näher auszuführen sein wird – das eigentliche Problem, denn wenn die Geltung eines Geschichtsentwurfs infrage steht, so auch die mit ihm verbundenen Sinndimensionen.

Selbst wenn sich dieses Problem noch beseitigen liesse, steht die Moderne vor einem weiteren sinntheoretischen Problem, das sich mit der Rationalisierung ihrer Funktionssysteme verbindet. Wenn diese – wie von Weber schon behauptet – das bürgerliche Leben tatsächlich weitgehend regulieren, dann ist die praktische Umsetzung derjenigen Normen, die zuvor durch die Geschichtstheorie gewonnen worden sind, akut gefährdet. Die Gegenwart und die Zukunft des Subjekts verdanken sich nicht mehr Werten, die es aus der Geschichte abliest oder dieser unterstellt, sondern Systemzwängen. Die entscheidende sinntheoretische Frage lautet nun, ob es Grund für die Annahme gibt, dass die im System agierenden Individuen die Zwecke und damit den Sinn ihres Daseins durch systemkonformes Verhalten befördert sehen können. Das 20. Jahrhundert hat sich in Hinsicht auf diese Frage jedenfalls über weite Strecken skeptisch gezeigt.¹³

¹¹ Vgl. Georg W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*.

¹² Vgl. Georg W. F. Hegel: *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*.

¹³ Eine Ausnahme von dieser Skepsis bildet die Ökonomik. Vgl. die weiter unten in der Einleitung stehenden Bemerkungen dazu, vor allem aber das Herms-Kapitel der vorliegenden Studie.

Die Moderne hat in sinntheoretischer Hinsicht also eine doppelte Schwierigkeit abzuarbeiten: Sie muss zeigen, wie unter historistischen Bedingungen Selbst- und Weltverstehen sowie die Gewinnung handlungsleitender Werte mit Anspruch auf Geltung möglich sind. Sie muss zudem nach Wegen suchen, auf denen diese Werte gegen die verhaltensnormierende Kraft moderner Funktionssysteme durchgesetzt werden kann.

Im Folgenden wird ein kurzer Abriss über diese Problemlagen, ihre Bedeutung für die Gegenwart und ihren Einfluss auf das Selbstverständnis der Theologie im 20. Jahrhundert gegeben. Eine eingehende Analyse kann allerdings erst durch die nachfolgenden Kapitel geleistet werden.

1.2. Der Historismus, sein Sinnproblem und seine gegenwärtige Bedeutung

Der Historismus¹⁴ ist diejenige geistes- und mentalitätsgeschichtliche Erscheinung, die die Geltung überindividueller und transhistorischer Vernunft kategorisch infrage stellt – und mit ihr zugleich ihre Sinnerschlusskraft. Nach der Zerschlagung von Hegels Geschichtsphilosophie durch seine historistisch gesinnten Nachfolger bleiben deshalb in sinn- und werttheoretischer Hinsicht lediglich vereinzelte Trümmer übrig.¹⁵

Die sinnzersetzende Wirkung des Historismus hat einen doppelten Grund: Erstens setzt sich in den Geisteswissenschaften ein neues methodisches Bewusstsein durch, das dem geschichtlichen Material ein Eigenrecht einräumt. Die auf diese Weise erschlossene Fülle von Gegenständen der geschichtsbezogenen Wissenschaften will sich aber nicht mehr zu einem die Historie zwanghaft ordnenden Begriff des Absoluten fügen. Das bedeutet natürlich nicht, dass der Historismus ohne Begriffsbildung auskäme, sondern lediglich, dass deren idealtypisierender Charakter mitbedacht wird – und also auch ihre Austauschbarkeit, sofern das Material dies erforderlich macht.

Diese Einsicht führt schon zum zweiten Grund der grundsätzlichen Sinnanfechtung durch den Historismus, der geltungstheoretischer Natur ist: Jede Historik wird sich selbst als kontingente Rekonstruktion von Wirklichkeit inne, die durch eine andere substituiert werden kann. Der Historismus unternimmt zur Untermauerung dieser Einsicht auch erkenntnistheoretische

¹⁴ Vgl. zu den unterschiedlichen Varianten der Verwendung des Begriffs Otto Gerhard Oexle: *Historismus*, S. 41–72. Einen instruktiven Überblick bietet auch Anne Wittkau: *Historismus*. Vgl. zum wissenschaftstheoretischen Problembewusstsein des Historismus Reinhart Koselleck: *Zeitschichten*, S. 287–316.

¹⁵ Vgl. zu den Auswirkungen des Historismus auf das Selbstverständnis der Geisteswissenschaften Annette Wittkau: *Der Historismus und seine Probleme*.

Anstrengungen, durch die jedes überhistorische Prinzip zur Rekonstruktion von Geschichte aus dem Erkenntnisapparat verbannt wird.

Die daraus resultierende Verunsicherung hat sodann nicht nur hermeneutische, sondern auch handlungslähmende Folgen,¹⁶ weil der Historismus die Geschichte nicht nur in Hinsicht auf die Vergangenheit, sondern auch auf eine antizipierte Zukunft fraglich macht – und damit auch jede vorgestellte Finalursache, die als handlungsmotivierendes Gut fungieren könnte.

Als eines der Grundprobleme der Moderne kann deshalb die mit dem Historismus sich ergebende Relativität jeder Sinn- und Wertsetzung gelten. Ab wann das Sinnbildungsproblem des Historismus geistes- und mentalitätsgeschichtliche Kraft entfaltet, ist nicht ganz leicht auszumachen. Jörn Rüsen hat gemeint, das Problem schlage vollends erst mit Friedrich Meineckes Historismusbuch¹⁷ von 1936 durch.¹⁸ Meinecke hat darin mit jeder Form überindividueller Geltung von Geschichtsentwürfen aufgeräumt, weil Geschichtsschreibung sich dem willkürlichen Entscheid des Subjekts verdanke, für den sich über den Willkürakt hinaus keine vernünftigen Gründe angeben lassen. Denn die Vernunft der Aufklärung habe sich – so Meinecke – endgültig verflüssigt in «tausendfältige[n] Metamorphosen, die sie im Laufe der Geschichte annimmt»¹⁹. Es bleibe der Gegenwart nichts weiter als die Anerkennung der unendlichen Vielfalt von Zugängen zur Geschichte. Jeder Rückzug auf ein überindividuelles Prinzip, das die Geschichte und den Geschichtsschreiber gleichermassen durchwalte, sei ab sofort verbaut.

Hier wird die These vertreten, dass dieser Schritt zur Exklusion aller objektiven Geltungsansprüche aus der Geschichtsschreibung schon sehr viel früher – nämlich bei Wilhelm Dilthey – getan worden ist.²⁰ Wie sich zeigen wird, wird die Geschichtswissenschaft durch ihn nicht nur darauf verpflichtet, sich ohne normative Vorgaben dem historischen Material zuzuwenden. Sondern Dilthey arbeitet darüber hinaus ein epistemologisches Programm

¹⁶ Vgl. Annette Wittkau: Der Historismus und seine Probleme, S. 42–55.

¹⁷ Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus.

¹⁸ Vgl. Jörn Rüsen: Konfigurationen des Historismus, S. 331–395.

¹⁹ Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus, S. 178.

²⁰ Rüsen ist der Auffassung, zwar habe der Historismus tatsächlich schon vor Meinecke die Mittel moderner Geschichtsschreibung zur Verfügung gehabt, sei letztlich aber nicht in aller Konsequenz davon losgekommen, Geschichte als die Entfaltung eines rationalen Prinzips zu begreifen. Der bei Rüsen sogenannte klassische Historismus, für den Ranke exemplarisch stehen könne, sei doch daran interessiert geblieben, Geschichte von einer Idee her zu verstehen, die sich erweisen würde «als konsensfähig über die Differenz unterschiedlicher Kultursysteme der gesellschaftlichen Praxis der Gegenwart hinweg». (Jörn Rüsen: Konfigurationen des Historismus, S. 348)

ab, dessen Ergebnis die vollständige Verbannung überindividueller Prinzipien aus der Geschichtsschreibung ist. Jeder Geschichtsentwurf, also auch Hegels Geschichtsphilosophie, präsentiert sich ihm als geschichtsabhängiger – und das heisst kontingenter – historiografischer Versuch.

Die Geschichtswissenschaft ist seitdem vor das methodische Problem gestellt, unter radikal historistischen Bedingungen einen Geschichtsentwurf zu präsentieren, in dem eine Kompilation vergangener Ereignisse zu einem sinnvollen Ganzen geboten wird – und zwar so, dass durch diese Kompilation die Gegenwart erklärt und zugleich «eine konsensfähige Zukunftsperspektive»²¹ eröffnet wird, wie Rüsen bemerkt. Sie steht also nicht nur vor einem Sinnbildungs-, sondern auch vor einem Geltungsproblem.

Rüsen selbst ist der Auffassung, die Problemanhäufung in den Griff bekommen zu können, weil die methodischen Veränderungen im Bereich der Historik die Mittel dazu an die Hand geben würden. Geschichtswissenschaft, die sich heute nicht mehr lediglich als Ideengeschichte versteht, speist ihr Materialbedürfnis aus einer Fülle sozial- und kulturgeschichtlicher Forschung. Dadurch sei die Möglichkeit eröffnet, vormals irrational erscheinende Verhaltensweisen als rationale Operationen erkenntlich zu machen. Um das zu leisten, reicht die reine Addition der Materialfülle natürlich nicht aus. Sie muss, wie Rüsen bemerkt, durch «analytisch trennscharf konstruierte Idealtypen»²² interpretiert werden. Und durch diesen Interpretationsvorgang könnten alle bedeutenden, historisch wirksam gewordenen Faktoren einer Kultur aufgedeckt werden. Ihnen traut Rüsen offenbar zu, konsensfähig zu sein.

Dieses Vertrauen in die Konsensfähigkeit einer ausreichend materialgesättigten Geschichtsrekonstruktion verdankt sich bei Rüsen einem Konzept überindividueller Rationalität, die das Verhalten des Menschen in all seinen Facetten leitet. Geschichtsrekonstruktion wäre dann die rationale Rekonstruktion rationaler menschlicher Äusserungen. Aufgabe der Geschichtswissenschaft sei es, für die geschichtliche Reihe rationalen Verhaltens einen «Sinnzusammenhang zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart zu entwerfen, dem folgend die historische Erkenntnis der gegenwärtigen Praxis»²³ Orientierung verschaffen kann. Garant für die Möglichkeit einer solchen praxisrelevanten Synthese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit überindividueller Geltung ist eine überindividuelle Ratio. Selbstverständlich weiss Rüsen um die Nähe dieser Konzeption zu aufklärerischen Geschichtstheorien. So sieht er die Geschichtswissenschaft in der

²¹ Jörn Rüsen: Konfigurationen des Historismus, S. 355.

²² A. a. O., S. 352.

²³ A. a. O., S. 355.

Pflicht, im Durchgang durch den Historismus eine «Erneuerung der Aufklärung»²⁴ zu betreiben. Dabei gehe es nicht um die Restituierung eines mit ungeschichtlichen Elementen arbeitenden Objektivismus, aber doch um die Gewinnung regulativer Ideen, deren zeitliche Varianz zwar nicht bestritten wird, von denen gleichwohl, weil sie doch relative Stabilität aufweisen, die Befähigung zu einem Konsens bei der Geschichtsauslegung erwartet werden kann.²⁵

Ob eine Lösung wie diese befriedigt, hängt vor allem vom Zutrauen in die Leistungskraft des dabei in Anschlag gebrachten Vernunftbegriffs ab. Es ist aber kaum zulässig, sich des gesamten Problemkomplexes entledigen zu wollen, nur weil ein – möglicherweise sogar historisierter – Vernunftbegriff zu seiner Lösung abgelehnt wird. Will die Geschichtswissenschaft das Kardinalproblem ihrer eigenen Disziplin – nämlich die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Tätigkeit – nicht unterbieten, muss sie fragen, wie der «Relativismus und seine heutige Variante, der Pluralismus schlechthin beliebiger Wertmassstäbe zur Erstellung historischer Sinn- und Wertmassstäbe überwunden werden kann».²⁶

Dass dieses Problem die Geschichtswissenschaft und mit ihr die Geisteswissenschaften insgesamt beschäftigen muss, ist auch die Position Otto Gerhard Oexles. Wenn Geschichtsschreibung – also die Reihung von Ereignissen zu einem sinnvollen Zusammenhang – selbst als geschichtlich-relatives Ereignis zu gelten hat, ist die Historik in akuter Not, ihre Erkenntnisse als Erkenntnisse mit Anspruch auf wissenschaftliche Belastbarkeit auszuweisen.²⁷ Der wiederholt gemachte Versuch, sich des Problems durch Wiedereinsetzung realistischer Positionen²⁸ zu entledigen, müsse aus geschichtswissenschaftlicher Sicht abgelehnt werden, weil damit Standards hintergangen werden, die spätestens seit der Aufklärung gewonnen waren. Für eine Wissenschaft ebenfalls unhaltbar sei der Versuch, die Geschichtswissenschaft im Gefolge Nietzsches²⁹ an die Interessenlagen des Lebens zu verkaufen. Dieser Ansatz ist auf den ersten Blick insofern attraktiv, als er das Problem überspringt. Wissenschaftliche Geschichtsschreibung wird als unnötiger Ballast abgeworfen, von Interesse sind ohnehin nur diejenigen Elemente der Vergangenheit, die dem gegenwärtigen Leben dienlich sind. Oexle sieht Meinecke, der den realistischen Weg zerschlagen hatte, genau

²⁴ A. a. O., S. 76.

²⁵ Vgl. a. a. O., S. 76–80.

²⁶ A. a. O., S. 355.

²⁷ Vgl. Otto Gerhard Oexle: Historismus, S. 69.

²⁸ So beispielsweise bei Walter Eucken: Die Überwindung des Historismus. Vgl. auch Otto Gerhard Oexle: Historismus, S. 71.

²⁹ Vgl. Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.

diesen Ausweg gehen.³⁰ Sofern eine historisch arbeitende Wissenschaft den Anspruch auf Allgemeinverständlichkeit ihrer Prinzipien nicht aufgeben will, so Oexle, ist dieser Weg allerdings versperrt. Die Frage ist dann, wie das Problem überhaupt gelöst werden kann. Sie ist nicht nur den Geschichtswissenschaften im engeren Sinn gestellt, sondern betrifft jede historisch arbeitende Disziplin und ist bis heute nicht abgegolten.³¹

Das Problem betrifft die Theologie in besonderem Masse, weil mit dem Historismus zugleich der Gedanke göttlicher Providenz infrage gestellt ist. Wie durchgreifend die Anfrage des Historismus an die Theologie ist, lässt sich exemplarisch ablesen an der Historiografie eines Leopold von Ranke. Von ihm konnte kein Frontalangriff auf die Idee göttlicher Providenz in der Geschichte erwartet werden, war sein Denken doch noch von dem Bewusstsein eines inneren Zusammenhangs von Geschichte und göttlichem Handeln getragen. Wenn Ranke etwa der Auffassung ist, die Herausbildung des europäischen Staatenpluralismus sei die Einbildung göttlicher Gedanken in die Geschichte³², dann zeugt das von einer tief religiösen Haltung. Nach einem viel zitierten Wort sei es die Aufgabe des Historikers, die geschichtswirksame Tätigkeit Gottes objektiv nachzuzeichnen: Ranke wollte «blos zeigen, wie es eigentlich gewesen»³³ ist. Gleichzeitig wird aber auch bei ihm der Objektivitäts- und Realitätsanspruch brüchig. Den zweiten Band seiner *Englischen Geschichte* von 1860 leitet Ranke mit den Worten ein: «Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen und nur die Dinge reden [...] zu lassen.»³⁴ Das Ideal objektiver Geschichtsschreibung schwebt ihm auch hier vor. Zugleich steigt aber die Erkenntnis auf, dass es wegen der Positionalität des Geschichtsschreibers nicht erreichbar ist. Am Beispiel Rankes wird deutlich, dass ab Mitte des 19. Jahrhunderts auch dort noch, wo ein Geschichtsentwurf göttliche Providenz unterstellt, dieser Entwurf – und mit ihm die gesamte Unterstellung – unter die Kautele der geschichtlichen Relativität gerät.

Sofern die Theologie einen Beitrag zur Lösung der genannten Problemen leisten will, kann sie das in doppelter Absicht tun: Erstens zur Apologie christlicher Theologie, deren Providenzgedanke durch den Historismus angefragt ist. Fällt nämlich dieses Theorem, dann auch die Gottes- und Schöpfungslehre, sofern die Theologie Gott als ein mit Willen ausgestattetes Absolutes definiert, das einen bestimmten Zustand der Schöpfung geschichtlich

³⁰ Vgl. Otto Gerhard Oexle: *Meineckes Historismus*, S. 120f.

³¹ Vgl. a. a. O., S. 132f.

³² Vgl. Leopold von Ranke: *Politisches Gespräch*, S. 793–795.

³³ Leopold von Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, S. VII.

³⁴ Leopold von Ranke: *Englische Geschichte II*, S. 3.

anstrebt. Zweitens kann das theologische Unternehmen zur Rettung der Historik auch verstanden werden als Versuch, der Moderne eine Sinnressource bereitzustellen, auf die sie dringend angewiesen ist und die sie ohne theologische Leistungen nicht erreichen kann. Den im Folgenden untersuchten Denkern können beide Absichten unterstellt werden.

Soll eine theologische Lösung den letztgenannten Funktionen genügen können, verbietet sich die Flucht in blosse dogmatische Behauptungen von selbst. Genügend sind Problemlösungen nur dann, wenn sie im Durchgang durch eine Aneignung der Problemlage gewonnen werden. Ein solches Verfahren wird von allen hier untersuchten Denkern eingeschlagen. Sie explizieren das Problem oder erzeugen es – wie im Fall von Ernst Troeltsch – sogar selbst, bevor sie Lösungsangebote machen. Dass sie meinen, das Geltungsproblem könne letztlich nur durch metaphysischen Ausgriff einer belastbaren Lösung zugeführt werden, widerstreitet dem genannten Anforderungsprofil nicht unbedingt. Sofern nämlich sowohl das Bedürfnis nach geschichtlicher Sinnbildung als auch die Notwendigkeit des metaphysischen Bezugs zur Befriedigung dieses Bedürfnisses als anthropologische Notwendigkeiten erklärt werden können, ist eine solche Bezugnahmen nicht nur legitim, sondern auch geboten.

1.3. Der Systemrationalismus, sein Sinnproblem und seine gegenwärtige Bedeutung

Seit Max Weber arbeitet sich die Gesellschaftstheorie an seiner These ab, praktisch alle Lebensbereiche in der Moderne seien einem Druck zur Rationalisierung ausgesetzt und würden sich diesem Druck schliesslich auch beugen. Das Rationalisierungskonzept Webers ist mehrschichtig und hat mindestens drei Bedeutungshorizonte:³⁵ Mit dem Begriff verbindet sich erstens das Wissen um die Anwendung von Techniken, um möglichst effizient – also ohne unnötigen Einsatz von Mitteln und Zeit – einen Zweck zu erreichen. Die Wahl dieser Zwecke kann nun ebenfalls rational sein. Und damit ist der zweite Bedeutungshorizont des Begriffs im Blick. Ein handelndes (Kollektiv-)Subjekt kann seine Interessen und mit ihnen seine Handlungsziele der Gesamtlage, in der es sich befindet, planmässig anpassen. Voraussetzung für diese Flexibilität sind allerdings die Überwindung irrationaler Zweckwahl aus dem Affekt heraus und die Ablösung traditionaler Handlungsmuster, die das Abweichen von bestimmten Wertmassstäben nicht er-

³⁵ Vgl. dazu die instruktive Analyse von Webers Rationalitätsbegriff bei Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns I*, S. 239–261.

lauben. Typisch für die Moderne ist, dass der Handelnde «Zwecke gegeneinander rational *abwägt*: also jedenfalls *weder* affektual (und insbesondere nicht emotional) *noch* traditional handelt»³⁶. Es gibt daneben noch einen dritten Begriff von Rationalität bei Weber, der sich seiner Auffassung nach allerdings nicht mehr umstandslos zu den modernen Lebensformen fügt. Gemeint ist das von ihm sogenannte wertrationale Verhalten, das den Handelnden auf bestimmte Werte unbedingt verpflichtet und ihn ohne Rücksicht auf die Konsequenzen agieren lässt. Diese Eigenschaft macht den Wertrationalismus für Weber deshalb unvereinbar mit der Moderne. Denn mit der Moderne ist die Forderung verbunden, Umstände, Zielsetzung und Folgen einer Handlung ständig neu abzuwägen. Wertrationales Verhalten ist aus zweckrationaler Perspektive deshalb «irrational»³⁷. Aus der Sicht Webers werden letztlich alle wertrational agierenden Handlungstypen durch zweckrationale deshalb ersetzt, weil letztere bei der Erreichung der Handlungsziele effizienter sind. Weltgeschichtlich bedeutsam ist dieser Vorgang vor allem wegen seiner systemtheoretisch zu beschreibenden Folgen. Weber ist bekanntlich der Auffassung, dass dieser Verdrängungsmechanismus in erster Linie durch zwei Handlungsbereiche vorangetrieben wird, in denen das Prinzip des Zweckrationalismus besonders gut organisiert erscheint – nämlich durch die Wirtschaft und den Staat.

Historisch-genetischer Ursprung dieses Gesamtvorgangs sei die moralische Einstellung protestantischer Trägerschichten des frühen Kapitalismus in Nordamerika. Deren Ethos motivierte sie dazu, ihren Lebensstil zu rationalisieren, zu mechanisieren und systematisch zu organisieren, um Kapital in möglichst unlimitierter Menge aggregieren zu können. Weber ist der Auffassung, der durch die nordamerikanischen Protestanten freigesetzte Rationalisierungsschub konnte nicht dabei stehen bleiben, allein das Leben Einzelner zu regulieren, sondern musste überindividuelle Organisationsformen gesellschaftlichen Lebens schaffen, weil durch sie die angestrebten Zwecke am effizientesten erreicht werden konnten. Zur Bezeichnung moderner Gesellschaftsorganisation führt Weber den Begriff der Bürokratisierung ein. Sowohl die aus den Fesseln vorneuzeitlicher Sitten freigelassene Ökonomie als auch der moderne Staat organisieren sich zweckrational kalkulierend und zugleich so, dass das von ihnen eingesetzte Fachpersonal ohne Reibungsverlust austauschbar ist.

Die dadurch gewonnenen Vorteile werden allerdings durch die Gefahr der Zerstörung des Sinnpotenzials menschlichen Daseins erkaufte. Denn das zunächst nur am Wirtschaftssystem und am Staat realisierte Prinzip der Bürokratisierung kolonialisert allmählich auch alle anderen Lebensbereiche

³⁶ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 13 (Hervorhebungen im Original).

³⁷ A. a. O., S. 18 (Hervorhebung im Original).

und verunmöglicht auf diese Weise «eine subjektiv erzeugte, moralisch ausgerichtete, gesinnungshaft inspirierte Einheit der privaten Lebensführung»³⁸, wie Jürgen Habermas es in seiner Weber-Deutung ausgedrückt hat. Das Subjekt wird durch bürokratisierte Subsysteme, in denen es sich bewegt, zu einem sinnindifferenten Lebensstil genötigt, der einzig an den Bedürfnissen orientiert ist, die das System vorgibt. Kompensiert wird der Sinnverlust allenfalls durch gesteigerten Konsum des «Genussmenschen ohne Herz».³⁹ Nicht mehr das Ethos oder moralische Überlegung leiten das Verhalten an, sondern die Funktionslogik eigensinnig organisierter Subsysteme. Dadurch verliert sich die Frage nach dem Zweck individuellen Lebens wie von selbst. Das an technischen Vorgaben von Funktionssystemen orientierte Dasein hat keinen Bedarf mehr an Sinnerschliessungsmöglichkeiten moralischer oder religiöser Selbstlegitimation.

Ob diese düstere Beschreibung zutrifft, ist umstritten. Jürgen Habermas hat sie in Detailfragen erweitert und dadurch auch verfeinert, ihr vor allem aber ein Konzept von *Lebenswelt*⁴⁰ an die Seite gestellt. Mit dem Begriff bezeichnet er einen kommunikativ erzeugten Bereich sozialer Wirklichkeit und Wertorientierungen, von dem aus Korrekturen an der rationalen Eigenlogik gesellschaftlicher Subsysteme möglich sein sollen. Habermas führt den Begriff als Komplementärbegriff zu dem des kommunikativen Handelns ein⁴¹ und verfolgt damit ein soziologisches Programm, das seinen Lebensnerv in der Aufsuchung eines Korrektivs zum vollständig durch Systemrationalitäten segmentierten menschlichen Verhalten in der Moderne hat. Denn durch die soziokulturelle Lebenswelt, in der sich ein Subjekt bewegt, werde ihm ein Konzept seines Daseins bereitgestellt, das seine «Lebenswelt im Ganzen»⁴² betrifft, und sich also nicht darauf beschränkt, für nur eines der Subsysteme, in die das Leben des Individuums fragmentiert ist, Geltung zu haben. Es handelt sich um eine von Kommunikationsprozessen abhängige symbolisch repräsentierte Ordnung der gesamten Welt. Derartige Kommunikationsprozesse leben auch von den in der Tradition gespeicherten Weltanschauungsweisen.

Den Teilnehmern einer Lebenswelt erscheint die für ihr Leben bedeutsame symbolische Struktur der Gesellschaft zwar frei von äusseren Zwängen. Allerdings ist sie das angesichts des beschriebenen Rationalisierungszwangs nicht. Sie ist aber auch nicht vollständig durch die systemischen Anforderungen zur Rationalisierung bestimmt. Das gesellschaftliche Leben

³⁸ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns II, S. 478.

³⁹ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 204.

⁴⁰ Vgl. zum Begriff und zu der damit verbundenen Theoriekonzeption Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns II, S. 191–293.

⁴¹ Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns I, S. 182.

⁴² Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns II, S. 207.

in der Moderne ist nach Habermas also erst dann angemessen beschrieben, wenn Folgendes eingesehen wird: Kommunikativ erreichte Einstellungen zum Leben und solche, die sich aus Systemzwängen ergeben, greifen ständig und notwendig durcheinander hindurch und beeinflussen sich wechselseitig.⁴³ Wäre das zutreffend, gäbe es eine Möglichkeit zur Interruption systemischer Eigensinnigkeit und Offenheit zur Realisierung von individuell erlebtem Sinn – der sich als solcher sogar auf den Prozess eigenrationaler Systeme übertragen liesse.

Anders schätzt Niklas Luhmann die soziale Wirklichkeit ein: Sie ist tatsächlich in sui-suffizient eigensinnige Systeme ausdifferenziert,⁴⁴ und es ist Aufgabe der Sozialwissenschaften, ein Theoriesetting zu finden, das dieser Phänomenlage gerecht wird. Dabei spielt der Sinnbegriff eine prominente Rolle. Er wird durch Luhmann allerdings anders als hier vorgeschlagen verwendet – nämlich so, dass durch ihn die Herstellung systemischer Ordnung durch Komplexitätsreduktion bezeichnet wird,⁴⁵ die sich gegen das praktische Sinninteresse von Individuen allerdings rücksichtslos verhält. Jedes derart erreichte Sinnsystem stabilisiert sich dadurch, dass Umwelteinflüsse durch Anwendung der systemeigenen Verfahren zur Reduktion von Komplexität verarbeitet werden. Zwar reagieren Systeme auf Umweltveränderungen und ihre Fähigkeit zur Selbstreproduktion hängt sogar an der Interpenetration von System und Umwelt. Aber die Gesetze, nach denen die Umweltbeziehung verarbeitet wird, sind dem System selbst entnommen. «Selbstreferentielle Systeme sind in dem Sinne geschlossene Systeme, dass sie ihre eigenen Elemente und damit auch ihre eigenen Strukturveränderungen selbst produzieren. Es gibt keinen direkten Kausalzugriff der Umwelt auf das System ohne Mitwirkung des Systems.»⁴⁶ Jedes soziale System nimmt die individuellen Bedürfnisse nach Realisierung von praktischem Sinn nun nicht als konstitutive Elemente seiner selbst wahr, sondern als Umwelt, auf die es reagieren muss. Für die dabei aufgebaute Wechselbeziehung gilt aber: «Die Eigenselektion und Autonomie der Systeme wird durch Interpenetration [...] nicht infrage gestellt.»⁴⁷ Treffen die Beobachtungen Luhmanns zu, ist es unsinnig und unmöglich die eigensinnige Operationsform sozialer Systeme durch systemfremde lebensweltliche Einstellungen der an ihnen beteiligten Subjekte beeinflussen zu wollen. Sie können deshalb

⁴³ Vgl. a. a. O., S. 471–474.

⁴⁴ Vgl. Niklas Luhmanns Erklärung, in: Soziale Systeme, S. 30: «Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, dass es Systeme gibt.» Seine Theorie sozialer Systeme erhebt also den Anspruch, die «wirkliche Welt» (ebd.), wie sie sich in der Moderne präsentiert, als Referenten zu haben.

⁴⁵ Vgl. dazu Arnulf von Scheliha: Der Glaube an die göttliche Vorsehung, S. 82–85.

⁴⁶ Niklas Luhmann: Soziale Systeme, S. 478.

⁴⁷ A. a. O., S. 291. Vgl. insgesamt a. a. O., S. 286–345.

auch nicht um die Herstellung von Sinn für das Individuum besorgt sein, sondern generieren Sinn lediglich in der Bedeutung von systemischer Ordnung.

Man kann die Anlage der luhmannschen Gesellschaftsanalyse als verfehlt betrachten, wenn man meint, der Systemfunktionalismus habe nicht jeden Selbstvollzug modernen Lebens kolonialisiert und dies sei auch nicht unausweichliche Konsequenz der Moderne. Vielmehr könne der Zweck moderner Systeme systemfremden Zwecken angemessen werden.⁴⁸

1.4. Die Theologie und ihr Sinnbildungspotenzial

Diese Grundhaltung muss auch Ernst Troeltsch und Paul Tillich unterstellt werden. Sie arbeiten sich im zum Teil kongenialen Nachvollzug von Webers Problembeschreibung an der Frage ab, aus welchen Quellen sich eine Aufweichung der Eigengesetzlichkeit moderner Subsysteme speisen könnte. Troeltschs Wahrnehmung des Problems lässt sich ablesen an einem Diktum von 1906: «Unsere wirtschaftliche Entwicklung steuert eher einer neuen Hörigkeit zu, und unsere grossen Militär- und Verwaltungsstaaten sind trotz aller Parlamente dem Geist der Freiheit nicht lediglich günstig. Ob unsere dem Spezialistentum verfallene Wissenschaft, unsere von einer fieberhaften Durchprobung aller Standpunkte erschöpfte Philosophie und unsere die Überempfindlichkeit züchtende Kunst dem günstiger sind, darf man billig bezweifeln.»⁴⁹ Keiner der grossen modernen Kulturträger scheint – so die Einschätzung Troeltschs – von sich aus fähig zur Wahrung der Freiheit des Einzelnen.

Dass der Einzelne aber frei geworden ist zur Entfaltung eines individuellen Lebensstils, ist für Troeltsch der eigentliche Sinn nicht nur der Moderne, sondern der gesamten europäischen Kulturgeschichte. Im Begriff der Individualität kulminiert deshalb Troeltschs gesamtes sinntheoretisches Programm. Es speist seine Wertorientierung aus einer die europäische Kultur synthetisierenden Betrachtung ihrer Geschichte. Träger der Individualitäts-idee ist seit jeher das Christentum. Zwar ist die Idee über weite Strecken eingekapselt gewesen und offen lediglich von Aussenseitern der christlichen Sozialgeschichte formuliert worden. Doch gibt es für Troeltsch keinen anderen Begriff, von dem her die europäische Kulturgeschichte sich als sinnvolles Geschehen verstehen lässt. Diese Einsicht wirkt sich direkt auf sein moraltheoretisches Konzept aus. Denn die so gewonnene Idee wird nun insofern als praxisrelevant behauptet, als sie das Kriterium für Bonität

⁴⁸ Vgl. Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns II, S. 462.

⁴⁹ Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, S. 315f.

menschlichen Verhaltens abgibt. Es gibt für Troeltsch nach der historistischen Wende auch gar keine andere Quelle für die sittliche Orientierung als eine aus der Kulturgeschichte abgelesene Idee, die als solche eine Synthese aller ihrer historischen Bestandteile darstellt. Von der Moderne muss aus der Perspektive Troeltschs jedoch gesagt werden, dass sie die erhoffte Realisierung dieser Idee letztlich nicht erbracht hat. Dass sie sich über den Zwängen der modernen Welt nicht vollständig verliert, verdankt sie einzig ihrer Erinnerung in der christlichen Religion – die nun allerdings diese Idee auch auf sich selbst anwenden muss, wozu aus der Perspektive Troeltschs der Protestantismus allein fähig ist.

Troeltsch schafft also eine Verbindung zwischen seinen geschichtstheoretischen Überlegungen und seiner Moraltheorie in sinntheoretischer Absicht. Geschichtsphilosophie ist Basis jeder Normbildung und hat deshalb unmittelbar praktische Auswirkungen. Dieser Konnex wirkt stilbildend und findet sich auch bei Paul Tillich wieder. Dessen Analyse der modernen Gesellschaft mündet ebenfalls in die Feststellung, sie produziere Sinnverlust auf Basis kapitalistischer Kolonialisierung der Restgesellschaft.

Die Entstellung gesellschaftlicher Selbstverfehlung hat ihren tieferen Grund in dem Versuch der Gesellschaft, sich unter Abschattung dessen, was uns unbedingt angeht, autonom zu organisieren. Tillichs Alternativkonzept einer theonomen Kultur will aber nicht hinter das Autonomieprinzip der Neuzeit zurückfallen, sondern dieses religiös überformen. Der dazu von ihm vorgeschlagene religiöse Sozialismus gründet in einer kairologisch qualifizierten Entscheidung, die zur Überwindung der Geltungsprobleme von Werten unter historistischen Bedingungen befähigt.

Der von Troeltsch und Tillich vorgeführte Konnex von Geschichtstheorie und Moralität wird auf der Darstellungsebene weder durch Wolfhart Pannenberg noch durch Eilert Herms wiederholt, wenn sie den sachlichen Zusammenhang zwischen beiden Elementen moderner Theoriebildung auch nicht leugnen. Sie beschränken sich im Wesentlichen darauf, eines der beiden Problemfelder zu bearbeiten: Pannenberg das geschichtstheoretische, Herms das rationalistische.⁵⁰

Diese Selbstbeschränkung hat ihren Grund in der Erhöhung des Problembeschreibungs- und Problemlösungsaufwands. Das 20. Jahrhundert hat zu seiner Selbstexplikation eine Fülle von Theorieansätzen produziert, deren Einsichten in einen theologischen Lösungsversuch seiner sinntheoretischen Probleme einfließen müssen. Bei Pannenberg schlägt sich das nieder

⁵⁰ Es finden sich zwar sowohl bei Pannenberg als auch bei Herms Reflexionen auf das jeweils andere Gegenstandsgebiet. Dabei handelt es sich allerdings im Vergleich zu ihren Kerninteressen eher um Ergänzungen zu diesen. Vgl. etwa Wolfhart Pannenberg: Grundlagen der Ethik, und auch ders: Beiträge zur Ethik sowie Eilert Herms: Theologische Geschichtsschreibung.

in einer ausgeweiteten wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Grundlegung seiner metaphysisch aufgeladenen Theorie der Geschichte. Seine *Systematische Theologie* ist der Versuch, den christlichen Glauben und seine sachlichen Implikate als eine Möglichkeit zur Lösung derjenigen Sinnprobleme zu präsentieren, denen historisches Bewusstsein ohnehin und verschärft unter modernen Bedingungen ausgesetzt ist. In dieser Funktion steht das Christentum in einem Wahrheitsgeltungswettbewerb mit anderen Religionen, dem es sich nicht entziehen kann. Das moraltheoretische Potenzial dieser modernen Sinntheorie ist von Pannenberg zwar in seinen ethischen Arbeiten umrissen worden. Mit diesen moraltheoretischen Schriften ist gemessen an seinem Gesamtwerk aber eher ein Rudiment denn ein vollständiges ethisches Programm geboten.

Ein solches wird gegen Ende des 20. Jahrhunderts von Eilert Herms ausgearbeitet. Er trifft auf eine völlig neuartige Beschreibung derjenigen Rationalismen, die dem gesellschaftlichen Selbstvollzug durch den Kapitalismus eingeschrieben werden. Im Wesentlichen gehen sie auf eine Umkodierung der Gesellschaftstheorie durch die Wirtschaftswissenschaften zurück. Sie behaupten, die typisch modernen Rationalismen hätten ihre Basis in den Interessenlagen derjenigen Individuen, aus denen sich die Subsysteme der Gesellschaft zusammensetzen. Zur Stützung dieser These wird ein methodischer Individualismus mit kontraktualistischen Gesellschaftsmodellen kombiniert. Das Resultat lautet, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Rationalitäten sich im Wesentlichen als das Ergebnis von Verträgen verstehen lassen, in denen sich die Interessen der in den Vertrag eingebundenen Individuen abspiegeln. Diese werden befriedigt durch vertraglich geregelte Tauschbeziehungen. Ausgeweitet wird das Modell sodann durch die sogenannte *Neue Institutionenökonomie*, deren Vertreter um den Nachweis bemüht sind, dass auch solche Institutionen dem Tausch dienen, von denen das auf den ersten Blick nicht ersichtlich ist. Staatliche Regulierung gesellschaftlicher Verhältnisse und deren rechtliche Fixierung und Sanktionierung beispielsweise wird als Funktion zur Senkung von Transaktionskosten beim privaten Tausch begriffen.

Ist dieses ökonomische Modell zur Beschreibung gesellschaftlicher Ordnung zutreffend, dann gibt es keine Sinnkrise der Moderne. Denn die Herkunft effizienzsteigernder und eigensinniger Rationalität in den sozialen Gebilden der modernen Welt muss sodann als Ausdruck individueller Interessenlagen angesprochen werden. Dieses Modell lebt allerdings davon, die Differenz unterschiedlicher Interessenklassen und die Eigenartigkeit der zugehörigen Rationalitätsmuster zu nivellieren. Denn – so wird Herms herausarbeiten – aus soziologischen Gründen verfolgen Individuen Interessen unterschiedlicher Art, sodass jede Gesellschaft mindestens vier aufeinander nicht reduzierbare Leistungen erbringen muss. In der Moderne liegen sie als

ausdifferenzierte Subsysteme vor: Wirtschaft, Staat/Recht, Wissenschaft und Weltanschauung/Religion. Diese Systeme können sich weiter ausdifferenzieren, sind als solche aber ineinander nicht auflösbar und für das Funktionieren menschlicher Vergesellschaftung nicht hintergebar. Akzeptiert man die von Herms vorgeschlagene Differenzierung des Interessenbegriffs, muss eingesehen werden, dass die ihnen entsprechenden Subsysteme in Konflikt zueinander geraten können. Dabei geht es letztlich um die Herstellung einer timologischen Zuordnung derjenigen Interessen, die durch die einzelnen Subsysteme vertreten werden. Herms diagnostiziert für die Gegenwart einen Vorsprung des Wirtschaftssystems, der sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts abgezeichnet und sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts ausgeweitet hat. Die Superiorität der Ökonomie spiegelt sich sodann auch in wissenschaftstheoretischen Vormachtsansprüchen der Ökonomik ab.

Allerdings ist der Vorgang der sukzessiven Einsetzung der Wirtschaft in die Königsposition unter den gesellschaftlichen Subsystemen nicht schmerzlos abgelaufen. Denn die Imperative wirtschaftlicher Rationalität lassen die Ansprüche anderer Subsysteme und der in ihnen ausgedrückten Interessen als fragwürdig oder überflüssig erscheinen. Wie alle anderen Subsysteme droht auch dasjenige, das um die Genese, Pflege und Vermittlung von Weltanschauungen besorgt ist, von der Wirtschaft marginalisiert zu werden. Dem kann nur begegnet werden, wenn die sinnbildende Funktion dieses Subsystems erinnert wird. Ein solcher Speicher zur Bildung der Selbst- und Weltwahrnehmung und der Vorstellung über vorzugswürdige Güter ist die christliche Religion.⁵¹

Herms selbst bietet keinen Entwurf geschichtlicher Sinnbildung. Pannenberg hatte einen solchen vorgelegt. Sie werden sich wegen der konzeptionellen und inhaltlichen Differenzen nicht ohne Weiteres aufeinander beziehen lassen. Angezeigt ist aber der Bedarf an gegenseitiger Ergänzung. Denn das hier vorgestellte Sinnproblem der Moderne hat einen doppelten Bezugsrahmen. Deshalb reicht es weder hin, die Möglichkeitsbedingungen zur Erzeugung von Geschichtssinn aufzudecken, weil dieser – sofern er praktisch werden soll – auf die Widerständigkeit eigenrationaler Systeme trifft. Noch kann die Theologie dabei stehen bleiben, sich allein dem Problem der Überwindung von Systemzwängen zuzuwenden. Beide Themenfelder bleiben aufeinander angewiesen.

⁵¹ Vgl. Eilert Herms: Kirche für die Welt, S. V–X.

1.5. Zur Auswahl der untersuchten Autoren und zur Darstellungsmethodik

Jede Selektion von Autoren zu einem Themenfeld, das derart gross ist wie das hier untersuchte, hat etwas Willkürliches. Man kann höchstens darum bemüht sein, eine gelungene Auswahl zu treffen, an der sich die Problemstellung und -bearbeitung und die Entwicklung der Theoriebildung exemplarisch ablesen lassen.

Zunächst muss es um den Aufriss des Problemhorizonts gehen. Das geschieht am Beispiel zweier klassischer Positionen. Für die Durchsetzung des Historismus bedeuten die einschlägigen Schriften des schon erwähnten Wilhelm Dilthey eine Zäsur, weil er das Historisierungsprinzip auch auf diejenige Instanz bezieht, die die Rekonstruktion von Geschichte leistet – also auf das menschliche Bewusstsein.

Max Weber kann als Klassiker für die Analyse der Ablösung traditionaler durch moderne Gesellschaften gelten. Seiner Theorie der Moderne, insbesondere seiner Beschreibung der systematischen Durchdringung der gesellschaftlichen Subsysteme durch technische Rationalisierung und Bürokratisierung, aber auch seinem Handlungsbegriff muss nachgegangen werden. Denn mit letzterem verbindet sich bei ihm selbst noch brachliegendes Potenzial zur Gestaltung derjenigen Subsysteme, von deren Entwicklung Weber meint, sie hätten den Charakter *stahlharter Gehäuse*⁵² und blieben deshalb von jedem extern motivierten Versuch ihrer Modifikation unbeeindruckt.

Auf die Problemexposition folgt sodann die Rekonstruktion der Christentumstheorie, wie sie sich bei Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms finden lässt. Sie selbst bieten allerdings nicht nur eine Theorie des Christentums im engeren Sinn, sondern auch eine Beschreibung derjenigen sinntheoretischen Probleme, vor die sie die moderne Welt gestellt sehen. Ihre Problembeschreibungen konvergieren darin, das vorgestellte doppelte Sinnproblem zu beschreiben. Jedenfalls trifft das auf Troeltsch und Tillich zu, im Fall von Pannenberg und Herms ist, wie gerade erwähnt, jeweils nur eine Seite des Gesamtproblems beleuchtet.

Das in der folgenden Studie eingeschlagene Verfahren expliziert die jeweilige Theorie des Christentums ausschliesslich in Hinsicht auf ihre Leistung zur Lösung der zuvor durch den Autor jeweils aufgedeckten Problemlage. Zwar könnte man den jeweiligen Autor auch unter anderen Gesichtspunkten rekonstruieren. Allerdings ist es nicht möglich, das ist die

⁵² Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 203.

These der vorliegenden Arbeit, die hier untersuchten Theoriekomplexe vollständig zu durchdringen, wenn ihre Bezugnahme auf das Historismus- und Rationalisierungsproblem ausgeblendet wird.

Ernst Troeltsch und Paul Tillich beziehen ihre geschichtsbasierten Sinnbildungstheorien direkt auf die moraltheoretischen Implikationen. Sie schlagen allerdings unterschiedliche Strategien zur Bewältigung des Historismusproblems ein, durch die zwei Grundoptionen zu dessen Überwindung repräsentiert werden: Der Versuch zur geschichtsgesättigten Kultursynthese bei Troeltsch einerseits, der für die dialektische Theologie typische Versuch zur Gewinnung absoluter Normen und absoluter Geltung durch Aufsuchung eines Moments ungeschichtlicher Qualität andererseits. Tillich konzipiert das ungeschichtliche Element allerdings so, dass es sich in die Geschichte hinein vermittelt und auf diese Weise kulturwirksam werden will. Erst dadurch wird sein Programm fähig zur Durchführung einer Sinntheorie.

Das kulturtheoretische Denken Tillichs erhält seine Konkretion in der Entfaltung einer Idee des religiösen Sozialismus. Verbunden mit diesem Programm ist eine Kritik am bürgerlichen Ideal von Individualität, weil sich mit diesem Ideal aus der Sicht Tillichs sinnzersetzende Lebensformen verbinden. Auch in dieser Hinsicht bildet Tillichs Theoriebildung einen Kontrapunkt zu derjenigen Troeltschs, dessen Sinnbildungsversuch an der Individualitätsidee gerade ihren Lebensnerv hat.

Pannenberg muss in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt werden, weil sein Gesamtwerk als Auseinandersetzung mit der historistischen Anfrage unter den Bedingungen erhöhter Begründungsanforderungen auf wissenschaftstheoretischem und anthropologischem Feld gelesen werden kann. Es ist ab Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr unmittelbar klar, dass Sinnbildung in der Geschichte überhaupt ein erstrebenswertes Ziel menschlichen Daseins ist.⁵³ Dies muss durch gesteigerten theoretischen Aufwand allererst

⁵³ Dass die Geschichtswissenschaft im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine Wende zur reinen Akkumulation von historischem Material unter Vernachlässigung der Entwicklung einer das Material integrierenden Sinnidee nimmt, wird von Jörn Rüsen konstatiert. Rüsen spricht von einem «Sinnverzehr durch Tatsachenforschung» (Jörn Rüsen: *Geschichte im Kulturprozess*, S. 38). Er meint, die Sinnvergessenheit der historischen Zunft habe unter anderem eine Ursache in der Orientierung an Webers Anspruch, Wissenschaft ohne Rückgriff auf Werturteile treiben zu wollen. Um diesem Anspruch nachzukommen, enthalte sich die geschichtswissenschaftliche Zunft des Versuchs, Geschichte als Sinngeschichte zu rekonstruieren. Pannenberg's Wissenschaftstheorie und Anthropologie können als gross angelegtes Programm des Nachweises gelesen werden, dass eine derartige Enthaltung nicht möglich ist. Jeder Versuch, Geschichte ohne Ausgriff auf einen Totalsinn zu schreiben, nimmt – so Pannenberg – einen solchen dennoch hinterrücks in Anspruch.

plausibel gemacht werden, bevor die Systematische Theologie sich als Lösung der zuvor erinnerten Problemlage anbieten kann.

Ähnliches gilt für das Theoriegebäude von Herms. Er steht unter anderem vor der Aufgabe, einem neuen Selbstverständnis von Ökonomie zu begegnen. Denn die Ökonomik neigt ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Repristinierung angelsächsischer Vertragstheorien und deren Kombination mit einem methodischen Individualismus dazu, das Sinnbildungsproblem moderner Systemrationalität zu überspielen. Herms muss also einerseits den Eskapismus der ökonomischen Theoriebildung aufdecken, andererseits ein anthropologisches Fundament suchen, von dem aus das Problem angemessen beschrieben und auch einer Lösung zugeführt werden kann. Er findet es bei Schleiermacher, dessen Denken er unter Anwendung auf die sozialetische Problemlage des 20. Jahrhunderts reformuliert.

Natürlich lässt sich fragen, ob sich die Generalthese der vorliegenden Arbeit auch an anderen Autoren des 20. Jahrhunderts bewährt. Insbesondere die theologischen Entwürfe Karl Barths und Rudolf Bultmanns haben neben den hier ausführlich diskutierten Systemen eine hohe Strahlkraft entwickelt. Da sie in diesem Buch keine ausgedehnte Untersuchung erfahren, sollen hier zumindest einige grundsätzliche Überlegungen zu diesen beiden Autoren angestellt werden:

Rudolf Bultmann hat sein Geschichtsverständnis bekanntlich in Anlehnung an Martin Heideggers *Sein und Zeit* entworfen.⁵⁴ Geschichtsschreibung ist danach immer dann verzerrt, wenn sie sich darauf beschränkt, eine Akkumulation oder Aneinanderreihung von Geschehnissen der Vergangenheit sein zu wollen. Methodisch ist ein solches Geschichtsverständnis nicht haltbar, weil – wie Bultmann herausarbeitet – dabei unterstellt wird, es gäbe einen objektiven Blick auf das, was da geschehen ist. Das allerdings sei ein Selbstmissverständnis der Geschichtswissenschaften, wie sie seiner Meinung nach unter historistischen Bedingungen betrieben werden. Denn der Blick auf die Geschichte verdankt sich, wie Bultmann etwa in seinen *Gifford Lectures*⁵⁵ nicht müde wird zu betonen, selbst schon geschichtlichen Bedingungen. Um dieser hermeneutischen Grundeinsicht Rechnung zu tragen, muss also zugestanden werden, dass es keine scharfe Trennung des geschichtsverstehenden Subjekts von derjenigen Geschichte gibt, die es selbst verstehen will. «Der Historiker», betont Bultmann, «kann die Geschichte nicht von einem neutralen Standpunkt ausserhalb der Geschichte betrachten, sondern sein Betrachten selbst ist ein historischer Vorgang.»⁵⁶ Sobald diese Einsicht gewonnen ist, tritt für Bultmann auch der tiefere Sinn von Geschichtsschreibung zutage. Sie mündet nicht in die Anfertigung einer

⁵⁴ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 372-404.

⁵⁵ Rudolf Bultmann: *Geschichte und Eschatologie*

⁵⁶ A. a. O., S. 172

Historik von vermeintlich objektiv zu erfassenden historischen Tatsachen. Sondern es geht darum, Geschichte so zu schreiben, dass das Individuum eine geschichtliche gesättigte Beschreibung seines Geschichtsverstehens und damit auch seines eigenen Daseins anfertigen kann. Letztlich gipfelt alles Geschichtsverstehen also in einer existenzialen Selbstanalyse des Individuums. Genau dies sei auch schon das Geschichtsverständnis des Neuen Testaments, das die Hermeneutik zudem dezidiert eschatologisch auflädt. Auch diese Eschatologisierung allen Geschichtsverstehens sei unhintergebar. Das Individuum kann also seine Geschichte und sich selbst nur dann verstehen und entwerfen, wenn es zugleich einen eschatologisch kodierten Begriff vom Sinn des Daseins hat.⁵⁷ Diese Art des Selbstverstehens eröffnet dem Subjekt zugleich die Möglichkeit sein Handeln durch eine entsprechende Entscheidung an das eschatologische Ideal anzumessen.⁵⁸

Bei Bultmann lässt sich kein differenziert ausgearbeitetes ethisches Theoriesetting finden. Es ist folglich nicht zu erwarten, dass er auf das sinntheoretische Problem des Rationalismus ebenso ausführlich geantwortet hat wie auf die historistischen Anfragen an die Theologie. Allerdings lässt sich aus seinen Aufsätzen doch mindestens ein Gespür für die Probleme herauslesen, die die Eigengesetzlichkeit moderner Funktionssysteme für die freie Entfaltung des Individuums bedeuten.⁵⁹

Dass Karl Barth seinen Offenbarungsbegriff einsetzt, um damit auf das Relativierungsproblem des Historismus zu reagieren, ist vielfach bemerkt und diskutiert worden.⁶⁰ Ob er damit hinter das durch die Moderne erreichte Geschichtsverstehen zurückfällt oder ob mit seinem Ansatz das Problem der Totalrelativierung aller Geschichtsrekonstruktion einer adäquaten Lösung zugeführt ist, muss an dieser Stelle nicht entschieden werden. Es geht lediglich um die Bemerkung, dass Barths Theologie mit dem Anspruch antritt, dem Historismus und seinen Problemen angemessen begegnen zu können.

An Barths Ausführungen zur Begründung der theologischen Ethik lässt sich eine ganz analoge Strategie in Hinsicht auf die Eigengesetzlichkeit gesellschaftlicher Subsysteme ablesen. Barth meint, menschliches Handeln sei immer dann fehlgeleitet, wenn es sich an den Erfordernissen von Wirtschaft, Staat, Kirche oder Ehe, Familie, Kunst und Wissenschaft orientiert.⁶¹ Hier schlägt das kulturkritische Moment von Barths Theologie so auf die Ethik

⁵⁷ Dass das eschatologische Konzept sodann nochmals futurisch oder präsentisch verstanden werden kann, betont Bultmann a. a. O., S. 24-64.

⁵⁸ A. a. O., S. 164-180.

⁵⁹ Vgl. exemplarisch Rudolf Bultmann: Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur.

⁶⁰ Vgl. zur Übersicht über die neueren Diskussion Stefan Holtmann: Karl Barth als Theologe der Neuzeit.

⁶¹ Vgl. Karl Barth: Ethik I (1928), S. 80.

durch, dass eine grundsätzliche Skepsis gegen die Eigengensetzlichkeit der aufgezählten Funktionssysteme deutlich wird. Barth fordert eine Neubesinnung der theologischen Ethik unter Rückgriff auf die Rezeption der göttlichen Offenbarung. «Der Mensch handelt gut, sofern er als Hörer des Wortes Gottes handelt, und der Gehorsam ist das Gute.»⁶² Auch auf dem Feld der Ethik weiss Barth sich also der Strategie eines Rückstiegs zu metaphysischen Prinzipien verpflichtet, um die Erfordernisse moderner Funktionssysteme axiologisch überbieten zu können. Ob es hinreichend gelingen kann, solche allen menschlichen Gesetzen überhobene Prinzipien in die menschliche Kultur hinein zu vermitteln, ist eine naheliegende Anfrage an Barth. Auch sie muss an dieser Stelle nicht entschieden werden, denn auch in ethischer Hinsicht geht es lediglich um die Anzeige von Barths Problembewusstsein in Hinsicht auf die Eigenrationalität moderner Funktionssysteme.

⁶² A. a. O., S. 82.

2. DIE ERSETZUNG DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE DURCH MODERNE GESCHICHTSTHEORIEN IM 19. JAHRHUNDERT AM BEISPIEL WILHELM DILTHEYS

2.1. Einleitung

Im 19. Jahrhundert steigt die Geschichtswissenschaft zur Leitwissenschaft der Geisteswissenschaften auf.¹ Seinen Anfang hat dieser Aufstieg mit dem aufkommenden Geschichtsbewusstsein der Aufklärung schon im 18. Jahrhundert genommen. Das historische Bewusstsein ist also nicht erst ein romantisches Produkt, das gegen eine vermeintlich sich geschichtsfremd verhaltende Aufklärungszeit hätte entwickelt werden müssen.² Es hat seine Wurzeln in der Spätaufklärung und wirkt sich von dort ausgehend auf das Selbstverständnis der Geisteswissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts aus.³

Aufs Ganze gesehen kann die Genese des methodisch geleiteten Geschichtsbewusstseins als Frucht einer neuen Anthropologie gelten, die sich mit der Spätaufklärung durchsetzt. Die reine Vorherrschaft des rationalistisch gedachten Intellekts wird gebrochen, der Mensch als leibhaftes Wesen wird entdeckt, die Einordnung menschlichen Daseins in soziale, geschichtsabhängige Milieus gewinnt an Bedeutung. In dieser Zeit schon gibt sich die historische Wissenschaft ihre bis heute gültige Gestalt, indem sie sich auf die Leitprinzipien ihres Verfahrens einigt. Durch diese Prinzipien wird die empirische Forschung zur Aufarbeitung des historischen Materials reguliert und werden historiografische Darstellungsformen allgemein verständlichen Regeln unterstellt. Der Sinn dieser Regulierungsanstrengungen besteht darin, nachvollziehbares Geschichtswissen zu erzeugen, das sich zur Orientierung über die Gegenwart eignet.

¹ Vgl. grundsätzlich Otto Gerhard Oexle: Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus sowie ders.: Historismus.

² Das hat schon Wilhelm Dilthey herausgearbeitet. Vgl. ders.: Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Vgl. zu Diltheys Blick auf die Entwicklung der Historiografie Joachim Thielen: Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland, S. 198–230. Vgl. zu einer Orientierung über das Geschichtsbewusstsein der Aufklärung auf dem heutigen Stand der Forschung Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, S. 421–489.

³ Dass es sich dabei um eine Bewegung handelt, die in Wahrheit nicht einlinig verläuft, sondern vielschichtig und z. T. verworren, zeigt Jörn Rüsen: Konfigurationen des Historismus, S. 34–76.

Eine der bedeutsamsten Methodenfragen wird allerdings erst im 19. Jahrhundert entschieden: Die Historiografie der Aufklärungszeit hatte zwei Typen der Geschichtsschreibung aus sich entlassen. Der eine liest Geschichte als Realisierung universal geltender anthropologischer Normen, der andere als eine Ereigniskette, die als solche ziellos ist. Der Historismus, wie er sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts präsentiert, kann als Nachfolger des zweiten Typs aufklärerischer Philosophie gelten. Er hat sich letztlich durchgesetzt und das teleologisch-historiografische Muster verdrängt.

Aus historistischer Perspektive ist allerdings auch das Prinzipiengefüge zur Regulierung von Geschichtswissen kein statisches Gebilde, sondern seinerseits geschichtlich bedingt und dynamisch. Mit dieser Einsicht verbunden ist die weitere, dass jeder Aufbau von Wissen von geschichtlicher Natur ist. Wenn nämlich auch die kategorialen Prinzipien von Erkenntnis geschichtlich bedingt sind, ist keine transhistorische Matrix zur Normierung von Wissen mehr denkbar. Wissenschaftstheoretisch bedeutet die Durchsetzung des Historismus also die totale Dynamisierung von Erkenntnis. Kein Zugang zur Welt und keine Erkenntnis von Wirklichkeit ist davor sicher, im nächsten Augenblick verflüssigt zu sein.⁴ Vollendet ist das Programm, wo es selbstreferenziell wird. Auch das Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der Welt wird sodann selbst als geschichtlich bedingt aufgedeckt, und der Historismus erreicht seine radikalste Form.

Auf den Begriff gebracht wird dieses Programm erstmals bei Johann Gustav Droysen⁵ und Wilhelm Dilthey⁶. In epistemischer Hinsicht lässt es kein transhistorisches Element im Bewusstsein mehr zu, denn «das historische Forschen setzt die Einsicht voraus, dass auch der Inhalt unseres Ich ein vielfach vermittelter, ein geschichtliches Resultat ist»⁷. Indem sich dieses Denken mit der Schülergeneration Droysens und Diltheys vollends gegen die idealistisch geleitete Sicht auf die Geschichte durchsetzt, wird zugleich der Problemdruck, den der Historismus notwendig erzeugt, grösser.

Verbunden mit dem Programm war nämlich die Einsicht, dass der Lauf der Welt kein sinnvolles Geschehen ist, sondern sich dem Zufall verdankt.

⁴ Thomas S. Kuhns Wissenschaftsbegriff kann als Versuch gelesen werden, auch die Naturwissenschaften dem Paradigma des Historismus zu unterwerfen. Sobald in einer Wissenschaft Irritationen auftauchen, die durch Anpassungsleistungen nicht integriert werden können, kommt es zur Revolution der Wissenschaft, die diese völlig neu strukturiert. Das gilt auch für die Naturwissenschaften, wie Kuhn in seinem Hauptwerk von 1962 durchgängig zeigt. Vgl. Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.

⁵ Vgl. Johann Gustav Droysen: Grundriss der Historik.

⁶ Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften.

⁷ Johann Gustav Droysen: Grundriss der Historik, § 15, S. 11.

Welche Möglichkeiten der Historiografie vor diesem Hintergrund noch bleiben, lässt sich exemplarisch an Jacob Burckhardts 1905 erstmals erschienenen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*⁸ ablesen. Er stellt ihnen eine Besinnung auf die Möglichkeiten und Grenzen geschichtlicher Studien voran. Verabschiedet wird darin vor allem jegliche Form von Geschichtsphilosophie, weil sie die einzelnen Begebenheiten einem «allgemeinen Programm der Weltgeschichte»⁹ einschreibt und so dem geschichtlichen Material nicht gerecht werden kann.

Wie sich Geschichtsschreibung im Sinne der Geschichtsphilosophie ausnimmt, hatte Hegel eindrucksvoll vorgeführt. Sein Versuch, die Geschichte unter die Perspektive eines Zwecks zu stellen, hatte sowohl das Naturgeschehen als auch das menschliche Treiben als Realisat des geschichtlich sich selbst auslegenden absoluten Geistes erscheinen lassen. Weltgeschichte ist nicht blosses Schicksal, sondern ein sinnvolles Ganzes.¹⁰ Einer der Vorzüge von Hegels Konzeption war ihr Vermögen zur dialektischen Integration von Widrigkeiten: Das Übel und das Böse konnten als Stufen begriffen werden, die zur Vollendung der Weltgeschichte notwendig genommen werden müssen. Entscheidend für dieses Vermögen zur Einordnung auch des augenscheinlichen Übels ist die Überwindung einer eingeschränkten Perspektive auf die Geschichte, die in ihr nichts als ein stets sich wiederholendes Muster entdeckt. Derartig zyklisch orientierte Geschichtsphilosophien konzentrieren sich auf den Aufstieg und Untergang bestimmter kultureller Grössen und bleiben darauf beschränkt, Aufstieg, Blüte und den darauffolgenden Untergang zu beschreiben. Solche Konzentration auf die Entwicklung besonderer, vom Rest der Weltgeschichte isolierter Akteure, bleibt unfähig zur Erkenntnis ihres eigentlichen Motors: des absoluten Geistes. Dieser Weltgeist erschöpft sich für Hegel nicht in der Wiederholung von Aufstieg und Zerfall einzelner Kulturgrössen, sondern erreicht im Durchgang durch diese Zyklik vielmehr immer höhere Stufen kultureller Entwicklung. Die Einnahme einer diesen Verhalt erkennenden Perspektive ist zudem selbst ein Produkt dieses geschichtlichen Verlaufs, durch den der absolute Geist sich selbst auslegt, erkennt und sodann in freien kulturellen Vollzügen endlicher Subjekte auch realisiert wird.

⁸ Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Das uns vorliegende Buch ist von Burckhardt selbst nicht zur Veröffentlichung vorgesehen gewesen. Es handelt sich um postum veröffentlichte Manuskripte, die Burckhardt für eine Vorlesung mit dem Titel «Über Studium der Geschichte» geschrieben hat. Sie ist von ihm zweimal, nämlich im Winter 1868 und 1870/71, gehalten worden. Vgl. dazu Rudolf Marx: Nachwort.

⁹ Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 4.

¹⁰ Vgl. Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 35–84 und S. 105f.

Burckhardt hat dieses Verfahren Hegels wegen seiner spekulativen Prämissen abgelehnt.¹¹ Seine Gründe sind vor allem erkenntnistheoretischer Natur: «Wir sind nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht.»¹² Die philosophische Konstruktion von Geschichte sei deshalb zugunsten der Deskription zurückzunehmen. Burckhardts Verfahren beschränkt sich allerdings nicht auf die Akkumulation von Fakten. Er weiss zudem um die Konstruktivität jeder geschichtlichen Darstellung: Die Synthese von historischen Einzelereignissen zu einem plausiblen Verlauf der Geschichte, verdankt sich der Tätigkeit des menschlichen Geistes.¹³ Es handelt sich dabei allerdings nicht um ein Äquivalent zu Hegels Weltgeist. Burckhardts Geist ist endlicher Natur und seine Geschichtsschreibung kann nur relativen Anspruch auf Geltung erheben, weil er nicht ein übersinnliches sinngebendes Prinzip abbildet, sondern Geschichte situationsabhängig konstruiert. Ziel dieser Anstrengung ist die Selbstdurchsichtigkeit auf Basis geschichtlicher Selbsteinordnung. Erst durch ein selbsthistorisierendes Verfahren wird geschichtsbewusste Freiheit von der Bindung an die eigenen Symbolsysteme ermöglicht.¹⁴ «Auf diesen Vorteil verzichten nur Barbaren.»¹⁵ Burckhardt versucht, Hegels Freiheitsbegriff zu überbieten. Nicht die Realisation des absoluten Begriffs ist Freiheit, sondern die Gewinnung von Abstand zu den geschichtlichen Bedingungen, denen man selbst untersteht. Geschichtsbewusstsein ist für Burckhardt also Bedingung der Möglichkeit eines selbstkritischen und freien Umgangs mit dem eigenen Dasein. Die jeweils durch das Geschichtsbewusstsein aufgebaute Selbstdeutung steht in einem Strom von anderen Selbstdeutungen und bietet zu einem gegebenen Zeitpunkt den vorläufig letzten Deutungsrahmen, der allerdings seinerseits geschichtlich überholbar ist.

Entscheidend für Burckhardts Abgrenzung von Hegel ist folglich nicht das historisierende Verfahren an sich. Darin gleichen sich beide Denker. Die Differenz hat ihren Grund vielmehr in Burckhardts Zurückhaltung gegenüber jeder metaphysischen Grundlage von Geschichtskonzeption. Seine Aufgabe sieht er darin, «eine Anzahl von geschichtlichen Beobachtungen

¹¹ Vgl. Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 4–6.

¹² A. a. O., S. 5.

¹³ A. a. O., S. 10: «Der Geist ist die Kraft, jedes Zeitliche ideal aufzufassen. Er ist idealer Art, die Dinge in ihrer äusseren Gestalt sind es nicht.» Die Idealität des menschlichen Geistes meint hier allerdings nicht seine Partizipation an einem hegelsch gedachten Weltgeist, sondern lediglich die Potenz, geschichtliche Einzelereignisse zu einem sinnvollen Ablauf zu verknüpfen.

¹⁴ Vgl. A. a. O., S. 9f.: «[S]chon von der Gebundenheit der Sitte usw. durch Symbole kann erst das Wissen von der eigenen Vergangenheit frei machen.»

¹⁵ A. a. O., S. 9

und Erforschungen an einen halb zufälligen Gedankengang anzuknüpfen, wie ein andermal an einen anderen»¹⁶.

Die Linie, die Burckhardt und andere schon zur Mitte des 19. Jahrhunderts vorgezeichnet haben, hat sich im 20. Jahrhundert bis heute weitgehend durchgesetzt. Mit welchen geschichtstheoretischen Gründen sie anfangs überhaupt vertreten worden ist, lässt sich aus Burckhardts Ausführungen nicht ohne Weiteres ablesen. Er selbst gibt vor, sich keiner bestimmten Methode verpflichtet zu wissen.¹⁷ Steht man allerdings vor der Aufgabe, die Geltung der nachmetaphysischen Geschichtstheorie zu verteidigen, reicht eine derartige Indifferenzhaltung nicht hin. Vielmehr muss die neue Geschichtstheorie ihre eigene Genese so erklären, dass alle ihr vorgängigen geschichtsbildenden Prinzipien durch sie als überwunden gelten können.

Der Versuch, den Aufstieg des modernen nachmetaphysischen Geschichtsbewusstseins als kontingentes Geschehen mit eingeschränkter Geltung für den europäischen Kulturraum zu erklären, liegt zwar im Rahmen des modernen Modells selbst, muss sich aber eine Anfrage gefallen lassen, die an seinem Fundament rüttelt.

Denn aus der Perspektive Hegels kann der Siegeszug der neuen historistischen Geschichtswissenschaft schlüssig als ein Durchgangsstadium des sich selbst entfaltenden Weltgeistes verstanden werden. Dass der Historismus sich selbst nicht so einordnen will, muss nicht notwendig gegen diese Deutung sprechen. Hegels Geschichtstheorie besitzt die Fähigkeit, derartige Entwicklungen als Episoden zu integrieren, die durch den Fortgang des Weltgeistes zugunsten höherer Selbsterkenntnis überwunden werden. Die Selbsteinschätzung der modernen Geschichtswissenschaft nimmt sich aus einer hegelianisierenden Perspektive als ein Missverständnis aus, das aus mangelnder Einsicht in den absoluten Geist resultiert. Dem Überbietungsgestus von Hegels Theorie ist allein durch den Hinweis auf die Faktizität der Durchsetzung der empirisch orientierten Geschichtswissenschaften also nicht beizukommen.

Vollständig überwunden wäre Hegels Geschichtsphilosophie erst dann, wenn eine Analyse der epistemischen Bedingungen von Historik ihre Destruktion ergibt. Dazu ist erstens eine kritische Untersuchung der menschlichen Psyche hinsichtlich ihrer geschichtsbildenden Fähigkeiten notwendig. Ergibt eine solche Untersuchung, dass der historistischen Geschichtstheorie den Vorzug vor ihrer idealistischen Variante zu geben ist, ist zweitens nach einer Antwort auf die Frage zu suchen, wieso es dennoch zum Aufstieg der idealistischen Geschichtsmetaphysik kommen konnte.

¹⁶ So äussert sich Jacob Burckhardt im ersten Satz von: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 3.

¹⁷ Vgl. a. a. O., S. 6: «Übrigens ist jede Methode bestreitbar und keine allgültig.»

Diesem Mammutunternehmen hat sich neben anderen Forschern Wilhelm Dilthey gestellt. Er soll im Folgenden besprochen werden, weil sein Vorhaben der *Einleitung in die Geisteswissenschaften*¹⁸ nicht nur eine originelle Interpretation der Geistesgeschichte bietet, in der das Schicksal des metaphysischen Denkens nachgezeichnet wird. Sondern Dilthey hat für sein gross angelegtes Projekt die Problematik der Erkenntnisbedingungen von Geschichtswissenschaft und Geisteswissenschaft überhaupt im Blick gehabt, sodass von ihm eine Theorie erwartet werden kann, die dem potenziellen Überbietungsgestus von Geschichtsmetaphysik hegelscher Provenienz standzuhalten weiss.

Diltheys *Einleitung* ist unvollendet geblieben. Abgeschlossen worden sind nur zwei von insgesamt sechs geplanten Büchern. Er hat aber eine Fülle von Vorarbeiten zu den fehlenden vier Bänden hinterlassen, sodass sich insgesamt ein Gedankengefüge destillieren lässt, das die genannten Anforderungen zur Überwindung der metaphysischen Konstruktionen hinreichend einlöst.

2.2. Die Psyche als Grundelement von Erkenntnis

Bekanntlich wollte Dilthey die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften aufweisen. In Zeiten, in denen die empirische Forschung auf dem Vormarsch war, ist das keine Selbstverständlichkeit gewesen. Auch die Geisteswissenschaften erhielten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zunehmend naturwissenschaftliche Signatur, weil es so schien, als könnten nun auch psychische Vorgänge durch das Kausalitätsschema abschliessend erklärt werden.

Dilthey selbst leugnet die Abhängigkeit mentaler Zustände von Naturvorgängen nicht,¹⁹ gibt aber zu bedenken, dass durch eine rein naturwissenschaftliche Zugangsweise zu ihnen die Totalität menschlicher Wirklichkeitsauffassung nicht eingeholt werden kann. Es gibt, so Dilthey, Dimensionen menschlichen Erlebens, die kausalmechanisch nicht angemessen beschreibbar sind, weil die Ganzheit des Erlebnisses durch Ursache-Wirkungsmechanismen gerade nicht explikabel ist: Der ästhetische Genuss von Musik etwa gehört für Dilthey genauso dazu wie das Bewusstsein von Freiheit, das menschliches Verhalten nicht von seinen Ursachen, sondern von seinen Zwecken her begreift. Zwar könnten die Naturwissenschaften auch dieses Freiheitsbewusstsein noch als kausalbedingt erklären,²⁰ sie erfassen dabei aber nicht das Spezifikum des Erlebnisses selbst, in dem die Natur nicht als

¹⁸ Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 14–21.

²⁰ Vgl. a. a. O., S. 17f.

Ursache, sondern als Mittel zur Erreichung von Zwecken fungiert. Fähig zur Erfassung der spezifischen Eigenart eines ästhetischen Erlebnisses oder des Bewusstseins sittlicher Freiheit sei lediglich eine Hermeneutik der Psyche, die das Erlebnis in phänomenologischer Manier in seiner Ganzheit zur Sprache bringt und in seinen kulturgeschichtlichen Horizont einbettet. Dies ist die Aufgabe der Geisteswissenschaften.

Dilthey, das lässt sich an seiner Verhältnisbestimmung von Natur- und Geisteswissenschaften ablesen, verfolgt also ein phänomenologisch grundiertes erkenntnistheoretisches Programm. Genau dieses Programm wird – wie gleich zu zeigen ist – auch der Schlüssel für die Überwindung von Hegels Geschichtsphilosophie sein: Für Dilthey jedenfalls ist das Subjekt von Wissenschaft in jedem Fall ein psychologisch zu erfassendes Phänomen. «Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, aber alle Erfahrung hat ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewusstseins, innerhalb dessen sie auftritt.»²¹ Dieser Befund nötigt die Wissenschaften dazu, das psychische Phänomen in dem sich die Wirklichkeit präsentiert als ihr Objekt zu betrachten. Hinter diesen phänomenologischen Standpunkt, können wir aus der Sicht Diltheys nicht zurück. Das Bewusstsein ist welthaltig, und der Aufbau der Welt findet seine Bedingungen in dessen Strukturen.²²

Dilthey nimmt damit ein von Franz Brentano eingeführtes erkenntnistheoretisches Konzept auf. Dessen 1874 erstmals veröffentlichter Aufsatz *Psychologie vom empirischen Standpunkte aus* operiert mit einem bestimmten Begriff von Intentionalität, der das Objekt der Erkenntnis an das phänomenale Erleben bindet. Ob es dieses Objekt subjekttranszendent tatsächlich gibt, ist für den Erkennenden weder auszumachen noch von Belang.²³ Dilthey hat diese Vorgaben schon 20 Jahre vor Husserls logischen Untersuchungen in seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften und zuvor schon

²¹ A. a. O., S. XVII.

²² Ebd.: «Wir bezeichnen diesen Standpunkt, der folgerichtig die Unmöglichkeit einsieht, hinter diese Bedingungen zurückzugehen, gleichsam ohne Auge zu sehen oder den Blick des Erkennens hinter das Auge selber zu richten, als den erkenntnistheoretischen; die moderne Wissenschaft kann keinen anderen anerkennen.»

²³ Er kann sogar von der Nichtexistenz der Objekte sprechen. Um der damit verbundenen Gefahr des Subjekts, sich in einer isolierten Phantasiewelt zu bewegen, zu begegnen, stellt Brentano später dem intentionalen Akt erster Stufe einen zweiten an die Seite, der zumindest die Richtigkeit – im Sinne der intersubjektiven Vermittelbarkeit – des ersten Akts sicherstellen sollte. Vgl. Arkadiusz Chrudzimski: Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano, S. 80–89.

in den sie vorbereitenden Entwürfen²⁴ in phänomenologischer Absicht aufgenommen. Mit dem Intentionalitätskonzept verbindet sich bei Brentano, dass das Bewusstsein durchgängig auf ein Objekt gerichtet ist, das sich dem Bewusstsein als real präsentiert. Bei Dilthey wird es heissen: «Das von uns als Ding unterschiedene [hat] eben durch die Art, wie es im Bewusstsein gegeben ist, eine Art von Realität, welche in eine blosse Zuständlichkeit meiner selbst, in ein blosses percipi niemals aufgelöst werden kann.»²⁵

Überträgt man diese Einsicht auf die Geschichtswissenschaft, so gilt auch für sie: Historiografie verdankt sich einer Vorstellung von Geschichte, die dem Bewusstsein gegeben ist. Zugleich präsentiert sich dem Bewusstsein eine Geschichte, deren Realität Implikat derselben Vorstellung ist.²⁶ Das Ziel der phänomenologischen Analyse solcher Vorstellungen ist vor allem die Aufdeckung derjenigen Strukturen, die leitend für jeden historiografischen Vorstellungsgehalt sind.²⁷ Damit ist noch nicht ausgemacht, ob diese Strukturen zeitlich invariant sind. Genau dies hat Dilthey bestritten.

Die psychischen Konditionen von Erkenntnis sind nicht apriorischer Art, sondern verdanken sich einem Aufbauprozess, der Resultat unterschiedlichster mit dem Lebensstrom des Subjekts gegebener Verhältnisse ist.²⁸ Dilthey setzt den Lebensbegriff strategisch ein, um jedes Konzept von Erkenntnis mit Objektivitätsansprüchen auszuschalten. Denn das Erlebnis ist schlechtweg individuelle Erfahrung von einem bestimmten und einmaligen Standpunkt aus. Der Nachweis der Standpunktgebundenheit allein reicht zur Plausibilisierung der vollständigen Individualität des Erlebnisses allerdings noch nicht hin. Denn dazu muss zudem plausibilisiert werden, dass das Subjekt im Akt des Erlebens keine universal gültigen Normen zur Verfügung hat. Dilthey meint dies zeigen zu können, indem er behauptet, die Psyche sei ein Komplex von Fühlen, Wollen und Denken,²⁹ deren individuelles Mischverhältnis über die Erkenntnis von Wirklichkeit bestimmt. Weil dieses Mischverhältnis streng individuell ist, gibt es keinen allgemeingültigen Zugang zu Welt. Aufgedeckt werden können allerdings Gleichförmigkeiten und Strukturen, in denen sich die Lebensströme innerhalb einer Kultur

²⁴ Vgl. Wilhelm Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*.

²⁵ Wilhelm Dilthey: *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung*, S. 74.

²⁶ Vgl. Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, S. 116f.

²⁷ Vgl. Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 9–19.

²⁸ Vgl. Wilhelm Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, S. 81f.

²⁹ Vgl. zur Ontologie des Seelenlebens und seinen Bestandteilen bei Dilthey Kirsten Huxel: *Ontologie des seelischen Lebens*, S. 293–302.

immer wieder bewegen.³⁰ Genau dies ist Aufgabe der Geisteswissenschaften,³¹ die unter Inanspruchnahme solcher Ähnlichkeiten das Verstehen individueller Äusserungen und die soziale Einbettung des Individuums explizieren.

Grundsätzlich aber bleibt der Aufbau von Geschichte ein individueller Akt von auf das Individuum eingeschränkter Geltung. Verschärft wird dieses Ergebnis durch eine Theorie der Struktur von Selbstbewusstsein, in der sich kein transhistorisches Element mehr finden lässt. Das bedeutet aber, dass Identität der Person im Sinne zeittranszendenter Selbigkeit nicht mehr denkbar ist. Ist das richtig, ist nicht nur die intersubjektive, sondern auch die innersubjektive Gültigkeit einer Erkenntnis von Geschichte über das jeweilige Erlebnis hinaus verbaut. Der Lebensstrom sorgt m. a. W. dafür, dass auch intrasubjektiv die psychische Basis von Erkenntnis ständiger Veränderung ausgesetzt ist.

Es gibt streng genommen also keine erkenntnisrelevante Identität in der Struktur des Selbstbewusstseins. Dilthey beschreibt den Aufbau von Ichbewusstsein phänomenologisch-entwicklungspsychologisch als einen Prozess, in dem unmittelbares Erleben von Zuständen durch reflexive Leistungen allmählich überstiegen wird.³² Ein solcher Überstieg ist entwicklungsgeschichtlich ein spätes Phänomen, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Mit ihm ist allerdings noch nicht notwendig diejenige Synthesisfunktion verbunden, die Einheit in der Vielheit des Selbsterlebens garantiert. Vielmehr wäre es, so Dilthey, denkbar, dass der Mensch sich selbst in unzähligen, aber für sein Bewusstsein nicht zusammenhängenden Selbsterlebnissen erfährt. «Man könnte sich vorstellen, dass solche Momentbilder aufeinander folgten, in deren jedem ein Empfindendes, Wollendes, Fühlendes seines Zustandes als des seinen, seiner Position als der seinen inne würde, und dass dennoch zwischen ihnen kein Zusammenhang bestünde. Sie wären wie Perlen, die an einem Faden aufgereiht sind.»³³ Dass dieses Selbsterleben, in dem ein Ich sich in bestimmter, durch Wechselwirkung mit der Welt zustande gekommener Zuständlichkeit erfährt, nun nochmals überstiegen werden kann durch die Entwicklung eines Einheitsbewusstseins, verdankt sich also einer eigenartigen Leistung. Durch diese Leistung wird der Erlebnis-

³⁰ Vgl. dazu Hans Ulrich Lessing: Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen, S. 69f.

³¹ Vgl. Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, S. 13–23.

³² Vgl. Wilhelm Dilthey: Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 152–173.

³³ A. a. O., S. 164.

strom gebündelt zu einer ihn synthetisierenden Einheit, die als solche Identität des menschlichen Lebens garantiert.³⁴ Dieses apperzeptive Ich ist nun allerdings weder durchgängig als solches bewusst, sondern kann vollständig zurücktreten hinter das unmittelbare Erleben von Welt und Selbst,³⁵ noch ist es möglich, das Ich losgelöst von den Erlebnissen, die es zur Einheit bringen soll, zu begreifen. «Wir werden dieses einheitlichen Selbst nicht unmittelbar inne, sondern wir sind nur genötigt, es zur Erklärung dessen, was wir inne werden, anzunehmen.»³⁶

Dilthey schwebt insgesamt ein Identitätskonzept vor, nach dem das mit sich selbst identische Ich als ein zeitbedingtes und umstandsabhängiges Erlebnis begriffen wird. Die Synthese von instanten Erlebnissen des Ich zu einem Lebenszusammenhang eines mit sich selbst Identischen ist danach nichts als ein Bewusstsein der Klasse Erlebnis.³⁷ Dilthey hat damit ein Verständnis von Selbstbewusstsein erreicht, in dem alle Elemente seiner Struktur, und damit die Struktur als Ganzes, erlebnis- und deshalb geschichtsabhängig und veränderlich sind.

Mit dieser Bestandesaufnahme im Rücken lassen sich Diltheys Vorbehalte gegen Hegels Geschichtsmetaphysik verständlich machen. Hegels Konzept von Selbstbewusstsein kennt zwar – ähnlich wie dasjenige Diltheys – einen psychologisch-empirischen Zugang zum sich selbst inne werdenden Subjekt. «Es eröffnet sich», so Hegel, «für die Beobachtung ein [...] Feld an der handelnden Wirklichkeit des Bewusstseyns. Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines vorgefundenen Andersseyns, sich verschieden verhält.»³⁸ Allerdings hat dieser realisierte individuelle Vollzug geistiger Tätigkeit bei Hegel eine ihn übersteigende Basis – nämlich eine allgemeine Vernunft als seine reale Substanz, «worein die früheren Formen als ihren Grund zurückgehen, so dass sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreissen, und als eigne Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen Daseyn

³⁴ Vgl. a. a. O., S. 169: «Indem wir so im psychischen Leben ein Selbiges als tätig im Wechsel der psychischen Akte inne werden, erhält die Identität des Ich, welches vom Körper losgelöst und auf die innere Tätigkeit der Apperzeption zurückbezogen wird, eine tiefere Bedeutsamkeit.»

³⁵ Vgl. a. a. O., S. 171f.

³⁶ A. a. O., S. 170.

³⁷ Vgl. Wilhelm Diltheys Definition von Identitätsbewusstsein, wonach dieses nichts weiter als «ein irgendwie charakteristisches Bewusstsein (Erlebnis?) von Kontinuität, Zusammenhang, Selbigkeit» ist, das einer bestimmten Auffassung des Lebens «verbunden» ist». Zitat: Fragmente zur Poetik, S. 313.

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 168.

und Wirklichkeit»³⁹ haben. Individuelles Selbstbewusstsein muss sich selbst also begreifen als Realisat einer allgemein vernünftigen Geisttätigkeit, die sich geschichtlich entäussert und gerade in dieser Tätigkeit bei sich selbst ist.⁴⁰

Das spekulative Grundgerüst dieser Theorie des Selbstbewusstseins mit geschichtsmetaphysischer Basis muss von Dilthey aus methodischen Gründen abgelehnt werden.⁴¹ Seine psychologisch grundierte Phänomenologie muss sich darauf beschränken, das momentane Selbsterleben des Subjekts analytisch nachzuzeichnen und erklärt es als Produkt individueller geschichtlicher Begebenheiten, in denen das Erlebnis aufgebaut worden ist. Diltheys Selbstbewusstseinstheorie nimmt für sich in Anspruch, ohne metaphysische Anleihen auszukommen. Er kann das empirisch gegebene Selbstbewusstsein als Produkt reflexiver Aufstufung über ein unmittelbares Selbstgefühl erklären, während Hegel sich dieses nicht anders, denn als Realisat einer es nochmals übersteigenden metaphysischen Vernunft begreiflich erklären konnte.

Diltheys Abkehr von das unmittelbar gegebene Leben übersteigenden Prinzipien ist grundsätzlich und betrifft nicht nur Hegels absoluten Geist, sondern metaphysisch aufgeladenes Denken überhaupt. «Alle Metaphysik überschreitet die Erfahrung. Sie *ergänzt das in der Erfahrung Gegebene durch einen objektiven und allgemeinen inneren Zusammenhang*, welcher nur in der Bearbeitung der Erfahrung [...] entsteht»⁴², aber gerade nicht unmittelbar mit ihr selbst gegeben ist. Hegels Metaphysik ist – wie jede andere Idee eines allgemeinen Gesetzes – für Dilthey also Resultat nachträglicher Spekulation, allerdings ohne Anhalt an der erlebten Wirklichkeit. Das betrifft über Hegel hinaus beispielsweise auch so ungleiche allgemeine Gesetzmässigkeiten wie sie sich in Kants Erkenntnistheorie oder Comtes Soziologie finden.⁴³ Beide unterstellen, dass Erkenntnis die Subsumtion von Gegebenem unter Gesetze verlangt, die den Phänomenen doktrinal ihre Form geben. Bei Kant handelt es sich um Allgemeinbegriffe, aus deren Bezug zur sinnlichen Erfahrung empirische Erkenntnis resultiert.⁴⁴ Comtes Theorie betrifft mit der menschlichen Sozialität einen ganz anderen

³⁹ A. a. O., S. 193.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., S. 422–434.

⁴¹ Vgl. zur Auseinandersetzung Diltheys mit Hegel auch Arne Homann: Diltheys Bruch mit der Metaphysik.

⁴² Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 125.

⁴³ Vgl. a. a. O., S. 86–116 und S. 134.

⁴⁴ Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. B 67–83.

Gegenstandsbereich, erklärt diesen aber ebenfalls von einer Gesetzmässigkeit – nämlich dem Naturgesetz⁴⁵ – her, die nicht aus dem Gegenstandsbereich selbst gewonnen, sondern metaphysisch an ihn herangetragen worden ist.

Für Dilthey ist also jede Unterstellung einer überindividuellen Gesetzmässigkeit – und die mit ihr verbundene spekulative Übersteigung des in der Psyche unmittelbar Erlebten – ein Fall von Metaphysik. Am pointiertesten und traditionsbildend sei das metaphysische Prinzip von Aristoteles zur Sprache gebracht worden.⁴⁶ Dessen Bemühen darum, Gründe hinter den jeweils wirkenden Ursachen aufzusuchen, habe ihn zur Ausarbeitung einer Theorie letzter und metaphysischer Gründe veranlasst, die den überindividuellen Geltungsanspruch seiner Wissenschaftslehre sichern sollten.

Die europäische Geschichte des Denkens hat aus der Perspektive Diltheys durch ihre metaphysischen Ansprüche schon früh den Blick für die Realität, wie sie sich in der Psyche zeigt, verloren. Nun gehe es darum, eine kritisch fundierte Anleitung zur Erfassung der in der Psyche tatsächlich gegebenen Wirklichkeit zu bieten: «[D]ies ist die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft: ein unersättliches Verlangen nach Realität.»⁴⁷

2.3. Wissenschaftstheorie und Kritik der historischen Vernunft

Mit der Metaphysik fällt zugleich dasjenige Paradigma vernünftiger Allgemeinheit, das vom deutschen Idealismus im Gefolge Kants sowohl in Hinsicht auf das Erkennen als auch in Hinsicht auf das Verhalten in Anschlag gebracht worden ist. Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive steht Dilthey also vor der Aufgabe, eine Methode zur Beschreibung von wahrgenommener Wirklichkeit und das Verhalten normierender Sittlichkeit zu suchen, die den antimetaphysischen Vorgaben gerecht wird.⁴⁸

Diese Aufgabe kommt einer Grundlegungswissenschaft zu. Dilthey selbst hat den Anspruch, mit der *Einleitung* eine solche Metawissenschaft

⁴⁵ Vgl. Auguste Comte: Die Soziologie, S. 115–118.

⁴⁶ Vgl. Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 129–133.

⁴⁷ A. a. O., S. 123.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., S. 9: «Da nun, was für uns da ist, vermöge dieser inneren Erfahrung besteht, was für uns Wert hat oder Zweck ist, nur in dem Erlebnis unseres Gefühls und unseres Willens so gegeben ist: so liegen in dieser Wissenschaft die Prinzipien unseres Erkennens, welche darüber bestimmen, wiefern Natur für uns existieren kann, die Prinzipien unseres Handelns, welche das Vorhandensein von Zwecken, Gütern, Werten erklären, in dem aller praktische Verkehr mit der Natur gegründet ist.»

für die Geisteswissenschaften zu bieten.⁴⁹ Ihr Ergebnis wird sein, dass nicht nur die Struktur und der Inhalt der Psyche individuell-geschichtlichen Charakter haben, sondern auch die Wissenschaften, in denen das im Erlebnis Gegebene begrifflich erfasst wird. Sie müssen ihre eigene geschichtliche Relativität also beständig mitbedenken.

Derartige Selbstdurchsichtigkeit wird in den Geisteswissenschaften dann erreicht, wenn deren Begriffssysteme geschichtlich-systemischen Charakter haben und sich dessen auch bewusst sind. «Die logischen Anforderungen an den Begriff sind vom kritischen Standpunkt aus erst dann erfüllt, wenn im Zusammenhang der Erkenntnis, in welchem er auftritt, ein Bewusstsein des Erkenntnisvorgangs selber, durch den er gebildet wird, vorhanden und ihm durch dieses sein Ort in dem System der Zeichen, welche sich auf die Wirklichkeit beziehen, eindeutig bestimmt ist.»⁵⁰

Die Logik, nach der die durch historische Genese hervorgebrachten Begriffe ihre Anwendung finden, ist nun ebenfalls geschichtsabhängig. Die Organisation des Begriffs- und Satzkonglomerats zu einer Wissenschaft erklärt sich von deren Leistungskraft her, in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation einen Ausschnitt der psychisch gegebenen Wirklichkeit entweder zu beschreiben oder handelnd zu bewältigen.⁵¹ Die dazu notwendige Stimmigkeit des Begriffsgefüges zur erlebten Wirklichkeit muss nun allerdings – das gebietet das phänomenologische Verfahren – auf jeden metaphysischen Überbau verzichten. Sie ist dann erreicht, wenn sie durch das Subjekt erlebt wird und nicht abhängig von Gesetzmässigkeiten, die über dieses singuläre Erlebnis hinausgehen.

Durch diese Bestimmungen ereilt die Wissenschaftstheorie ein eigenartiges Problem: Weil jede Wissenschaft mit dem Anspruch antritt, allgemeingültige Begriffe zur Anwendung zu bringen, kann sie das singuläre Ereignis psychischen Erlebens gerade nicht adäquat abbilden.⁵² Streng genommen bleibt schon jeder alltagssprachliche Ausdruck hinter dem im Empfindungsakt Gegebenen zurück, weil die intersubjektiv verständliche Expression Begriffe anwenden muss, deren Bedeutung den Erlebnisgehalt des Augenblicks übersteigt. «Die gewöhnliche Meinung ist sehr überzeugt, in der Aussage ›ich bin traurig‹ nur dasselbe ausgedrückt, ausgesprochen zu besitzen, was unausgesprochen in dem Innewerden dieses Zustands enthalten ist. Aber in Wirklichkeit ist diese Annahme schon in dem vorliegenden einfachsten Falle nicht berechtigt.»⁵³

⁴⁹ Vgl. a. a. O., S. 116–120.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., S. 118.

⁵¹ Vgl. a. a. O., S. 4f.

⁵² Vgl. a. a. O., S. 37f.

⁵³ Wilhelm Dilthey: Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 83.

Im wissenschaftlichen Diskurs wird der Graben zwischen dem Erlebnis und seiner begrifflichen Abbildung aus doppeltem Grund noch breiter. Erstens ist der Abstraktionsgrad in wissenschaftlichen Sätzen gegenüber dem Alltagsausdruck erhöht. Der systematisierte wissenschaftliche Ausdruck ist nämlich abhängig von einer Fülle vorauslaufender Denk- und Urteilsakte und insofern weiter vom unmittelbaren Erlebnis entfernt als die Alltagssprache. Zweitens steht das psychische Primärerlebnis in einem Strom von Erlebnissen und ist, wie oben schon beschrieben, ein Zusammengesetztes aus Denken, Fühlen und Wollen, das in seiner Totalität unmittelbar bewusst wird.⁵⁴ Dieses unvermittelte Ganzheitserlebnis kann durch begriffliche Differenzierung, wie sie für die wissenschaftliche Analyse typisch ist, nicht erfasst werden. Sie bleibt auf begriffsabhängige Analyse von Teilaspekten des Ganzheitserlebnisses beschränkt und ist deshalb immer defizitär.⁵⁵

Wissenschaft steht also vor der unab abschliessbaren Aufgabe, Begriffe zu suchen, die das Individuelle zum Ausdruck bringen, ohne an Allgemeinverständlichkeit einzubüssen. Dazu muss das Begriffsgefüge ständig neu abgewogen werden. Ebenfalls unter ständigem Modifikationsdruck steht die Entscheidung, welche Segmente eines psychischen Phänomens der Beobachtung wert sind. Das moderne Wissenschaftssystem verdankt sich also einem vieldimensionalen und geschichtlich einmaligen Komplex von abwägenden Urteilen mit dem Ziel, das Erlebnis von Stimmigkeit zwischen erlebter Wirklichkeit und dem sie abbildenden Begriffssystem herzustellen. Wissenschaft lässt sich sodann, so Dilthey, genau von diesem Anforderungsprofil her verstehen. «Die Aussonderung der Einzelwissenschaften der Gesellschaft vollzog sich [...] nicht durch einen Kunstgriff des theoretischen Verstandes, welcher das Problem der Tatsache der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt durch eine methodische Zerlegung des zu untersuchenden Objekts zu lösen unternommen hätte: das Leben selber vollbrachte sie.»⁵⁶

Über die Historik lässt sich vor diesem Hintergrund zusammenfassend Folgendes sagen: Sie ist dasjenige Wissenschaftsfeld, das grundlegend für alle anderen Geisteswissenschaften ist, weil in ihr diejenigen Bedingungen aufgedeckt werden, die zur Genese des Zustands der Psyche des erkennenden Subjekts sowie seiner wissenschaftssystematischen Begrifflichkeit geführt haben. Das gilt sowohl für das Individuum als auch für Kollektivsubjekte. Die Historik kann dabei auf keinerlei überhistorische Prinzipien zurückgreifen, sondern ist angewiesen auf das geschichtliche Material, wie es sich aktuell in der Psyche des die Geschichte verstehenden Subjekts präsentiert, und auf diejenigen Kategorien, die sich wissenschaftssystematisch

⁵⁴ Vgl. Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 30.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., S. 27f.

⁵⁶ A. a. O., S. 39.

zu einer bestimmten Zeit anbieten, um ein stimmiges historiografisches Bild zu erzeugen.

Es geht Dilthey also nicht um die Zersetzung von Historiografie überhaupt. Vielmehr ist auch er an einer Darstellung der Geschichte als eines sinnvollen «Wirkzusammenhangs» durch den «Werte erzeugt und Zwecke realisiert»⁵⁷ werden interessiert. Das unterscheidet Geschichtsschreibung von der Darstellung eines Naturvorgangs, der kausalmechanisch und ziellos prozediert. Allerdings ist jeder historiografische Entwurf in der Moderne dazu gezwungen, sich selbst als einen geschichtlich bedingten Konstruktionsvorgang zu begreifen. Das aber bedeutet, dass seine Geltung streng genommen über den Moment seines Entwurfs nicht hinausgeht.⁵⁸

Dass mit dieser Art von Geschichtstheorie sowohl ein sinntheoretisches als auch ein praktisches Problem verbunden ist, ist schnell erkannt worden und hat – so die These der vorliegenden Studie – die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts durchgehend beschäftigt. Sie arbeitet sich an der Frage ab, ob es möglich ist, der Einsicht in die historische Überholbarkeit jeden Sinnerlebnisses und jeder Handlungsorientierung zum Trotz Gewissheit über den Sinn und das Ziel der Geschichte von Selbst und Welt zu erreichen.

Dilthey selbst hat versucht dem Problem durch einen Kulturtypenvergleich beizukommen. Er hat gemeint, ein solcher Vergleich würde ergeben, dass die Geschichte sich als Reihe von Ereignissen verstehen lasse, deren Verlauf bestimmte Grundtypen von Kultur in den Bereichen Kunst, Religion, Philosophie, Staatlichkeit usw.⁵⁹ herauschälen und allmählich zur Vollendung reifen lassen würde.⁶⁰

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass Dilthey dadurch das Problem nicht vollständig aus der Welt räumen konnte. Denn natürlich fällt jeder kulturgeschichtliche Vergleich und die durch ihn gewonnene Kulturtypenlehre ebenfalls unter das Verdikt, ein überholbares Ergebnis des sich stets ändernden Lebensstroms eines Individuums zu sein. Ist das Prinzip historisierender Relativierung einmal in der Welt, lässt es sich nicht mehr ohne Weiteres ausser Kraft setzen.

⁵⁷ Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, S. 153.

⁵⁸ Vgl. Wilhelm Dilthey: Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen, S. 3–7.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., S. 5–9.

⁶⁰ Vgl. Wilhelm Dilthey: Über vergleichende Psychologie, S. 241–316.

2.4. Aufstieg und Zerfall der Metaphysik und die Einsetzung historischer Kritik

Dilthey hat dessen ungeachtet sein Vergleichsverfahren auf die europäische Geistesgeschichte angewendet, und zwar mit dem Ziel, aus ihr einen Typ von geistiger Grundlegungstheorie heraus zu präparieren, den die Moderne fortan als den ihren akzeptieren müsste. Dass er bei seinem Gang durch die europäische Kulturgeschichte vor allem am Aufbau und der Auflösung der Opposition zwischen metaphysischen und psychologisch-individualisierenden Verfahren interessiert ist, dürfte nach den vorausgegangenen Bemerkungen klar sein. Sollte es möglich sein, die Geschichte so zu rekonstruieren, dass sich der Typus historistisch-psychologischer Welterschliessung als ihr eigentlicher Sinn entpuppt, dann hätte Diltheys Anspruch, Hegel zu überwinden, neben dem erkenntnistheoretischen auch noch ein historiografisches Fundament erhalten.

Dilthey jedenfalls legt im *Zweiten Buch* seiner *Einleitung* eine Geschichte der Metaphysik vor, die ihren Aufstieg und Verfall nachzeichnet. Als ständige Begleiter der Metaphysik zeigen sich in dieser Geschichte Elemente moderner Geschichts- und Geisteswissenschaften, die durch die Moderne allmählich gebündelt werden und so endlich zu ihrem Recht kommen. Eine Generation später wird auch Ernst Troeltsch ein ähnliches Verfahren wählen, um das historistische Problem einer Lösung zuzuführen – allerdings mit dem Unterschied, dass Troeltsch die Geltung der durch dieses Verfahren gefundenen Kultursynthese religiös zu sichern bemüht ist. Dazu wird unten mehr zu sagen sein.

Dilthey selbst erhebt ausdrücklich den Anspruch, ein Konkurrenzwerk zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*⁶¹ vorgelegt zu haben. Die Überwindung Hegels als dem letzten grossen Repräsentanten der Metaphysik bedeutet zugleich die Etablierung der neuen, von Dilthey und anderen bereitgestellten historistischen Methode in den Geschichts- und Geisteswissenschaften.

Nach Dilthey tritt metaphysisches Denken im Abendland erstmals mit der Ablösung des mythischen Weltbilds auf. Für den mythischen Menschen sei die Wirklichkeit «lebendige ursprüngliche Realität» gewesen,⁶² die noch keiner wissenschaftlichen Betrachtung unterzogen worden ist. Differenzierende Kategorien, die zur objektivierenden Identifizierung einzelner Bereiche des Daseins nötig sind, fehlen. Dieses Vermögen zur kategorialen Bestimmung einzelner Gegenstandsbereiche wird vorbereitet durch die Homerische Dichtung, die das göttliche Familienleben vom irdisch-menschlichen Leben trennt. Auf diese Weise wird die Welt entmythologisiert und

⁶¹ Vgl. Wilhelm Dilthey: Erläuterungen zur Einleitung, S. 392.

⁶² Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 141.

kann fortan Objekt ausdifferenzierender Erkenntnis sein. Die Vorsokratiker setzen das die Welt verobjektivierende Denken sodann vollends durch. In der Folge dieses Prozesses erreicht die Mathematik eine Vormachtstellung unter den Verfahren zur Erklärung der Welt, weil sie den Lauf der Gestirne erklären konnte. Für Dilthey steht dieser Aufschwung der Mathematik exemplarisch für den Versuch, Prinzipien zu suchen, die universale Erklärungskraft für das komplexe Gebilde der Wirklichkeit haben. Mit diesem Anspruch treten fortan auch die alternativen Welterklärungsprinzipien an, sodass das metaphysische Prinzip allmählich an Raum gegenüber der Beobachtung des Einzelphänomens gewinnt.

Die Etablierung metaphysischer Verfahrensweisen in der Wissenschaft verläuft allerdings nicht ohne kritische Einschübe, von denen aus der Sicht Diltheys zwei besonders erwähnenswert sind. Erstens: Das sokratische Denken verlangt jedem wissenschaftlichen Prinzip schon sehr früh ab, sich einem Verfahren kritischer Selbstprüfung zu unterziehen und erschwert dadurch seine Dogmatisierung.⁶³ Zweitens: Das aristotelische Wissenschaftsverständnis wendet sich der phänomenalen Welt bewusst zu, weil Aristoteles – anders als sein Lehrer Platon – in ihr nicht lediglich die Abschattung eines realen Ideenkosmos sieht. Er schafft also die Voraussetzungen für die Einsetzung des Phänomens in den Stand eines Objekts von Wissenschaften.

Allerdings führt diese durch Aristoteles erreichte Affinität zum Phänomen aus doppeltem Grund auch bei ihm noch nicht zu einer konsequenten Überwindung der Metaphysik: Erstens stellt er dem Phänomenbewusstsein eine Logik an die Seite, die schliesslich auch das Korsett für die Beurteilung des Phänomens abgibt.⁶⁴ Zweitens hat Aristoteles mit der Aussonderung der *prima philosophia* die weiter oben schon erwähnte Methode metaphysischer Letztgründung von Phänomenen geschaffen, die fortan lediglich Repräsentanten eines überzeitlichen Prinzips sind. «So ist die Metaphysik die notwendige Grundlage der Wissenschaften des Kosmos geworden, und sie zuerst hat ihnen verstandesmässig präparierte Grundbegriffe geliehen.»⁶⁵ Bevor es viel später zur destruierenden Kritik der Metaphysik durch Kant und andere kommt, erlebt das von Aristoteles geschaffene Gefüge von empirisch ausgerichteten Einzelwissenschaften und der sie umgreifenden Metaphysik, deren Steuerung die Logik übernimmt, in unterschiedlichen Mischverhältnissen eine lang andauernde Phase der Stabilität. Seinen Erfolg verdankt das Gemisch von phänomenbezogener Wissenschaft, Metaphysik und Logik zum einen der Fähigkeit, der Wahrnehmung von Einzeldingen in selbstständigen Wissenschaftsgebieten gerecht werden zu können, zum an-

⁶³ Vgl. a. a. O., S. 177f.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., S. 197–199.

⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 201.

deren der Möglichkeit, eine durch die Logik gesteuerte systematische Verknüpfung dieser Einzeldinge zu universal verständlichen Wissenschaften zu bieten, die ihrerseits durch einen Abschlussgedanken in der Metaphysik ihre Erklärung finden.⁶⁶

Das Christentum trägt bei seiner Verschmelzung mit dem antiken Denken zwei Aspekte in das metaphysische Denken ein, die dieses von sich aus nicht beisteuern konnte. Die Konzentration der Griechen auf die objektivierende Erfassung des Kosmos konnte wegen dessen logischer Kodierung nur die «gedankenmässige [...] Schönheit des Weltalls»⁶⁷ erfassen. Und dort, wo die griechische Antike Ethik betreibt, entwirft sie ein ideales Staatswesen, das Abbild dieser kosmischen Ordnung ist.

Das griechische Denken ist wegen dieser Fixierung an der kosmischen Ordnung blind für die Innerlichkeit menschlichen Daseins. Es hat kein Sensorium für das Gefühlsleben des Menschen und seine ambivalenten Zustände, und es vernachlässigt nach der Auffassung Diltheys die binnenpsychologischen Antriebsstrukturen in Hinsicht auf das Verhalten des Menschen. Beide Elemente menschlichen Daseins haben, so sieht es Dilthey, erst durch christlichen Einfluss weltgeschichtliche Bedeutung erhalten. «Wissen war für den griechischen Geist Abbilden eines Objektiven in der Intelligenz. Nunmehr wird das Glaubenserlebnis der Offenbarung zum Mittelpunkt aller Interessen.»⁶⁸ Für Dilthey muss sich dieser Eintrag von Innerlichkeitsinteresse in die europäische Kultur als Vorläufer seiner am Zustand der Psyche interessierten Erkenntnistheorie ausnehmen. Gleichzeitig rechnet er das in der Moderne vollends sich durchsetzende Geschichtsbewusstsein dem Christentum zu. Dieses habe durch sein Offenbarungsverständnis ein natürliches Interesse am geschichtlichen Ereignis entwickelt.

Beide dieser Bedingungsmöglichkeiten des später sich durchsetzenden modernen historistischen Selbstverständnisses sind allerdings doppelsinnig und konnten über das gesamte Mittelalter zunächst Formen annehmen, die der Metaphysik günstig waren. «Metaphysik, als Theologie, war das reale Band gewesen, welches im Mittelalter Religion, Wissenschaft und Kunst, die verschiedenen Seiten geistigen Lebens, zusammengehalten hatte.»⁶⁹

Erst die antimetaphysische Umdeutung der durch die Antike und das Christentum in die Kulturgeschichte implementierten Elemente bringt die Wende: Indem eine Vielzahl von Wissenschaften sich unter Erinnerung an den Selbststand einzelner Forschungsbereiche in der Antike aus der Vor-

⁶⁶ Vgl. a. a. O., S. 195f.

⁶⁷ A. a. O., S. 250.

⁶⁸ A. a. O., S. 251.

⁶⁹ A. a. O., S. 356.

mundschaft der Theologie befreien, wird das metaphysische Band gesprengt.⁷⁰ Vor allem die kopernikanische Wende und die Durchsetzung der Kausalitätskategorie zur Naturerklärung sind für Dilthey Vorgänge, denen der mittelalterliche Gottesgedanke in seiner Welterschliessungsfunktion auf Dauer nichts entgegenzusetzen hatte.⁷¹ Die Geisteswissenschaften beginnen, den durch das Christentum in das Abendland eingetragenen Gedanken der Geschichtlichkeit in Form der historischen Kritik zu erneuern. Deren konsequente Anwendung offenbarte die *«Unbrauchbarkeit eines teleologischen Prinzips der Geschichtserkenntnis»*⁷². Wo aber das Prinzip der teleologischen Geschichtsdeutung fällt, fällt mit ihm die Eindeutigkeit von Ereignissen überhaupt, weil das Prinzip der Zuordnung von geschichtlichen Ereignissen zueinander beliebig geworden zu sein scheint.

Die *«grenzenlose Vieldeutigkeit des geschichtlichen Stoffes»*⁷³ wird zunächst noch einmal aufgehalten durch die Entstehung dessen, was Dilthey das *«natürliche System der Erkenntnis der Gesellschaft, ihrer Zweckzusammenhänge wie ihrer äusseren Organisation»*⁷⁴ nennt. Gemeint ist die Zurückführung aller Deutungsleistungen auf dem Menschen natürliche Gesetzmässigkeiten, die entweder in seiner psychischen oder in seiner biologisch-natürlichen Ausstattung liegen sollen. Die Ausdifferenzierung von Perspektiven und Wissenschaften wird im 17. und 18. Jahrhundert als notwendiger Bestandteil der natürlichen Deutungsleistung angesehen. Sie gilt zugleich als unumgänglich für den Fortschritt des Menschengeschlechts, in dem sich nun allerdings nicht mehr Gottes Wille, sondern der des autonom gewordenen Menschen durchsetzt.⁷⁵ Das *natürliche System* ist also soweit fortgeschritten, dass es die Zustände der Welt als Produkt von Deutungs- und Kulturleistungen des Subjekts begreift. Dabei greift es allerdings noch immer auf metaphysische zeitinvariante Gesetze zurück, die es das Subjekt zur Anwendung bringen sieht. Schliesslich wird auch dieses letzte Residuum der Metaphysik angegriffen, indem Herder den Gedanken fasst, dass *«die Verfassung des Menschen dasjenige [ist], was sich ändert und den geschichtlichen Fortschritt ausmacht.»*⁷⁶ Er gibt aber noch nicht den Fortschrittsgedanken⁷⁷ auf, der sich bis zu Hegel durchzuhalten vermag und der im abendländischen Denken erst mit der Synthetisierung zweier erkenntniskonstitutiver

⁷⁰ Vgl. a. a. O., S. 351–359.

⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 359–373.

⁷² A. a. O., S. 374f. (Hervorhebungen im Original).

⁷³ A. a. O., S. 374.

⁷⁴ A. a. O., S. 379.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 381f.

⁷⁶ A. a. O., S. 382.

⁷⁷ Vgl. zum Telos humaner Existenz bei Herder Claas Cordemann: Herders christlicher Monismus, S. 150–157.

Elemente aufgelöst wird: Die Bindung der Wirklichkeit an das Bewusstsein in Kombination mit der Erkenntnis, dass dieses Bewusstsein seine Qualität einer individuellen, durch den Lebensstrom bedingten, Konstellation verdankt und nicht einer metaphysischen Finalursache.

Mit der weiter oben ausgeführten Analyse des Erlebnisbegriffs hat Dilthey gemeint, eine abschliessende Rechtfertigung für dieses Paradigma gegeben zu haben. Wo Alleingeltung für ein Prinzip zum Aufbau von Weltanschauung beansprucht wird, wird dies als Hypostasierung einer Individualpsyche entlarvt. «Gleichviel, mag Hegel die Weltvernunft zu dem Subjekt der Natur machen oder Schopenhauer einen blinden Willen oder Leibniz vorstellende Monaden oder Lotze ein alle Wechselwirkung vermittelndes umfassendes Bewusstsein, oder mögen die neuesten Monisten psychisches Leben in jedem Atom aufblitzen lassen: Bilder des eigenen Selbst, Bilder des psychischen Lebens sind es, welche den Metaphysiker geleitet haben.»⁷⁸ Die hypostasierende Spiegelung des Subjekts, wie Dilthey sie für die Zeit der Metaphysik unterstellt, erinnert zwar an Ludwig Feuerbachs Religionskritik, allerdings ist es bei Dilthey nicht das unzeitliche Wesen des Menschen, das absolut gesetzt wird. «Eine einheitliche Vorstellung vom Subjekte des Weltlaufs», sagt Dilthey, «kommt nur durch die Vermittlung dessen, was das Seelenleben hineingibt, zustande. Dieses Seelenleben ist aber in beständiger Entwicklung, unberechenbar in seinen weiteren Entfaltungen, an jedem Punkte geschichtlich relativ.»⁷⁹

Das nachmetaphysische Denken vermag trotz seiner Relativität – das ist der Sinn von Diltheys weltgeschichtlicher Rekonstruktion – den Aufstieg und die Metamorphosen der Metaphysik so darzustellen, dass ihr Zerfall und die Entstehung der gegenwärtig gültigen Geschichtstheorie auf ihren Trümmern sinnvoll erklärt werden kann. Dass sich daneben Konkurrenzmodelle zur Erklärung von Wirklichkeit finden, spricht aus seiner Sicht nicht dagegen, sondern dafür, dass es der Moderne angemessen ist.

⁷⁸ Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 405.

⁷⁹ A. a. O., S. 404.

3. DIE RATIONALISIERUNG INDIVIDUELLEN UND SOZIALEN VERHALTENS AM BEISPIEL VON MAX WEBERS THEORIE DER MODERNE¹

3.1. Einleitung

Das Hauptinteresse von Max Webers soziologischer Arbeit gilt der Klärung der Frage, «welche Verkettung von Umständen dazu geführt hat, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gerne vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?»²

Ihre Sonderstellung verdankt die westliche Kultur nach der Weberthese bekanntlich der Erfindung und Durchsetzung eines Handlungstyps, den Weber zweckrational nennt. Zweckrational verhält sich, wer seine Handlung allein an dem zu erwartenden Erfolg orientiert. Um die Erfolgsträchtigkeit zu kalkulieren, werden bei der Handlungswahl nicht nur das angestrebte Objekt vorgestellt, sondern auch das zu erwartende Verhalten anderer und die Umstände berücksichtigt.³ Nicht berücksichtigt werden bei zweckrationaler Verhaltenswahl allerdings Gesinnungen von vermeintlich unbedingter Geltung oder Wertorientierungen, denen traditionale Gesellschaften anhängen. Nach Möglichkeit müssen auch alle affektartigen Einflüsse, die das Nutzenkalkül stören könnten, ausgeschaltet werden.⁴ Die Handlung wird also allein durch die angestrebten Folgen unter Berücksichtigung der Umstände motiviert und disponiert. Ein weiteres Merkmal für die Rationalität einer Handlung ist der berechnende Einsatz von Mitteln zur Erreichung eines Zwecks. Sollte die Berechnung ergeben, dass die Mittel zur Erreichung eines Zwecks nicht ausreichen, zeichnet sich rationales Nutzenkalkül zudem

¹ Das Kapitel lehnt sich an Vorarbeiten an, die in folgendem Aufsatz zu finden sind: Alexander Heit: Kapitalismus und Kirche.

² Max Weber: Vorbemerkung, S. 1.

³ Vgl. hierzu und zum Folgenden Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 12f.

⁴ Weber unterscheidet – folgt man der durch Wolfgang Schluchter vorgeschlagenen Deutung – zwischen vier Handlungstypen. Neben dem zweckrationalen Handlungsmuster kennt er also drei weitere: a) Wertrationales Handeln ist durch die unbedingt geltende Valenz bestimmten Verhaltens normiert, das ohne Rücksicht auf die Folgen der Handlung durchgesetzt wird, b) Affektuales Handeln wird durch die Stimmungslage des Subjekts bestimmt, c) Traditionales Handeln folgt dem Brauchtum einer Gesellschaft. Vgl. Wolfgang Schluchter: Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, S. 191–195.

durch die Bereitschaft aus, die erstrebten Zwecke den Möglichkeiten anzu-messen.⁵

Identifiziert werden kann die moderne Zweckrationalität in den unterschiedlichsten Kultursphären. Am einflussreichsten wird sie aber zunächst auf dem Gebiet der Wirtschaft und im Staat. Zuerst ist etwas zur Besonderheit des modernen Staats zu sagen: Sein Gewaltmonopol basiert auf gesetztem Recht, das bei Bedarf den Umständen entsprechend verändert werden kann.⁶ Als solches lässt es das traditionale, affektual glaubende und glaubend wertrationale Rechtsverständnis hinter sich. Durchgesetzt wird modernes Recht, so Weber, von einer Herrschaftsordnung, die «bürokratisch»⁷ organisiert ist. Sie hat sich aller effizienzhemmenden Elemente, die beispielsweise der traditionale Herrschaftstypus mit sich schleppt,⁸ entledigt. Fachbeamte wenden Recht ohne Ansehen der davon betroffenen Personen an. Herrschaft wird also in jedem Fall rechtsgebunden, effizient und regelgeleitet ausgeübt.

Entscheidend für Weber ist nun, dass die Durchsetzung bürokratischer Organisation des Staats aufs engste gekoppelt ist an eine ebenfalls effizienzgetriebene Rationalisierung wirtschaftlichen Verhaltens. Das organisatorische Zentrum von Webers Modernedeutung liegt allerdings bei der Analyse der wirtschaftlichen Veränderungen. Die Transformation der herkömmlichen Wirtschaftsordnung zum modernen Kapitalismus ist aus seiner Sicht ein entscheidender Faktor zur Modernisierung der Gesamtkultur. Weder die Genese des modernen Rechts noch des rational agierende Staats können als isolierte Phänomene verständlich gemacht werden. Ihre gegenwärtige Gestalt ist ebenso abhängig von der Genese der modernen kapitalistischen Wirtschaftsordnung.

Das gilt insbesondere auch für das Wissenschaftssystem. Zwar ist der moderne Wissenschaftsbetrieb ein Katalysator für den Rationalisierungsprozess der Gesamtgesellschaft, weil die durch ihn erreichte Erkenntnis-

⁵ Vgl. Max Webers Definition, in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 13: «Zweckrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen den Zweck, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational *abwägt*: also jedenfalls *weder* affektuell (und insbesondere nicht emotional), *noch* traditional handelt.» (Hervorhebungen im Original). Vgl. zur Systematisierung von Webers Rationalitätsbegriff Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns I*, S. 239–252, und Wolfgang Schluchter: *Religion und Rationalismus*, S. 110f.

⁶ Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 19f.

⁷ Vgl. a. a. O., S. 124–130.

⁸ Vgl. a. a. O., S. 130–140.

weiterung «zu rein praktischen, im Wortsinn: technischen Zwecken» eingesetzt werden kann. Dazu wird «unser praktisches Handeln an den Erwartungen» orientiert, «welche die wissenschaftliche Erfahrung uns an die Hand gibt»⁹. Weber weist dem wissenschaftlichen Fortschritt allerdings nirgends die Rolle des Taktgebers im Modernisierungsprozess zu. Denn das moderne Wissenschaftssystem selbst ist in Weltanschauungsfragen leidenschaftslos¹⁰ und bietet deshalb von sich aus keinen Antrieb zur Ablösung traditionaler Verhaltensmuster. Vielmehr verdankt es seinen Aufstieg den Anforderungen, die das moderne Selbstverständnis an das Leben stellt: Die Moderne benötigt Regel- und Verlaufswissen über den Gang der Welt und die Auswirkungen von Handlungen, damit es Mittel effizient einsetzen kann. Genau dieses Wissen bietet das Wissenschaftssystem.

Auch der Kunstbetrieb fällt als Kandidat, von dem die Rationalisierungswelle der Moderne ausgegangen sein könnte, aus. Zwar sei er – typisch für die Moderne – mittlerweile ein von der Religion abgelöstes und eigenständiges Subsystem. Dessen spezifische Funktion besteht nach der Beobachtung Webers allerdings darin «innerweltliche [...] Erlösung: vom Alltag und, vor allem, auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus»¹¹ bereitzustellen. Kunst hat eine Entlastungsfunktion und verdankt ihre moderne Form den Anforderungen, die eine rationalisierte Gesellschaft stellt, hat diese aber nicht von sich aus initiiert.

Weber ist der Auffassung, man müsse vornehmlich auf dem Gebiet der Wirtschaft suchen, wenn man Gründe für die Entstehung und Durchsetzung moderner Verhaltensmuster finden wolle. Es lasse sich, so seine bekannte These, eine Gruppe nordamerikanischer Puritaner ausmachen, die aus religionspsychologischen Gründen Interesse an der Rationalisierung ihres wirtschaftlichen Verhaltens gehabt habe. Das Ergebnis dieses Vorgangs sei die Entstehung des modernen Kapitalismus. Von ihm ausgehend habe das Rationalisierungsparadigma die westliche Kultur insgesamt erobert und breite sich seither weltweit aus.

3.2. Der Geist des Kapitalismus

Die Suche nach einem religionspsychologischen Grund für die Entstehung des Kapitalismus und seiner spezifischen Form rationaler Verhaltensnormierung unterscheidet Webers Theoriepaket von dem Lujo Brentanos, der eine

⁹ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, S. 9.

¹⁰ Vgl. a. a. O., S. 13 zur wertfreien Wissenschaft: «Sie ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage ›Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?‹ keine Antwort gibt.» Weber zitiert hier Tolstoj.

¹¹ Max Weber: Zwischenbetrachtung, S. 555 (Hervorhebung im Original).

Alternativerklärung zu derjenigen Webers für die kapitalistische Signatur der Moderne vorgelegt hatte. Brentano hat in einem 1913 erschienenen Vortrag ausgeführt, dass der Kapitalismus ein Phänomen sei, das sowohl in der römischen Antike als auch in den Nachfolgegesellschaften auf das Engste an den Krieg gebunden war.¹² Kriegerisches Treiben sei in der europäischen Kultur über weite Strecken Beutekrieg gewesen. Das typisch kapitalistische Modell des Handels sei dem erfolgreichen Feldzug automatisch nachgefolgt. «Dass der Kaufmann von jeher im Gefolge des Kriegsmannes einherging, um diesem die gemachte Beute für einen Bettel abzukaufen und sie dann teuer zu verkaufen, ist bekannt»¹³, wie Brentano meint. Darüber hinaus habe der Krieg finanziert werden müssen. Das sei häufig auf Leihbasis geschehen, im Anschluss daran seien die erbeuteten Ländereien ständig dem Druck ausgesetzt gewesen, produktiver zu werden, um mehr Gewinn abzuwerfen. Im Gefolge des Kriegs entwickelten sich deshalb produktive Herstellungsmethoden und effizienter Handel, die mit der Zeit von sich aus so viel Wohlstand abwarfen, dass der Krieg überflüssig und schliesslich kontraproduktiv wurde. In der Zeit des Spätmittelalters wurde sodann «das Gewerbe und die Landwirtschaft Italiens und anderer Länder mit aufblühendem Städtewesen»¹⁴ erstmals so stark von der kapitalistischen Geldwirtschaft durchwirkt, dass hier die alte Form der Feudalwirtschaft vollständig abgelöst worden ist. Sie wurde ersetzt durch die Strukturen moderner Kapitalwirtschaft, die sich wegen ihrer Produktivität durchsetzen können.

Das hinter diesen Vorgängen steckende Motiv ist – so wird man Brentano deuten müssen – die natürliche Habsucht des Menschen, die sich vor allem im Phänomen des Beutekriegs äussert und langsam die Gesamtgesellschaft durchdringt. Diese Erklärung ist aus der Perspektive Webers zu unspezifisch.¹⁵ Zwar sei es eine treffende Beschreibung der *conditio humana*, wenn dem Menschen ein grundsätzlicher Hang zur Besitzgier unterstellt wird.¹⁶ Damit sei über die Besonderheit des Besitzstrebens in der Moderne

¹² Vgl. Lujo Brentano: Die Anfänge des modernen Kapitalismus, S. 24f.

¹³ A. a. O., S. 42.

¹⁴ A. a. O., S. 48.

¹⁵ Vgl. a. a. O., S. 116. Vgl. zur Differenz von Brentanos und Webers Erklärung der Genese des kapitalistischen Geistes auch Wolfgang Schluchter: Religion und Lebensführung, S. 483–486.

¹⁶ Vgl. Max Weber: Vorbemerkung, S. 4: Das Streben nach Geldgewinn «fand und findet sich bei Kellnern, Ärzten, Kutschern, Künstlern, Koketten, bestechlichen Beamten, Soldaten, Räubern, Kreuzfahrern, Spielhöllenbesuchern, Bettlern: – man kann sagen: bei ›all sorts and conditions of men›, zu allen Epochen aller Länder der Erde, wo die objektive Möglichkeit dafür irgendwie gegeben war und ist.» Vgl. auch Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 190.

aber noch nichts gesagt. Es ist also nach einer spezifischen und einzigartig in der Moderne auftretenden psychischen Konstellation zu suchen, von der her sich die Besonderheit neuzeitlichen Kapitalstrebens erklärt. Weber wird – wie schon angedeutet – fündig auf dem Gebiet der Religion. Sie ist für ihn überhaupt der einflussreichste Treiber kultureller Entwicklung.¹⁷ Für die westeuropäische Kulturgeschichte sollte aus seiner Sicht ein religiöses Ethos bestimmend werden, das die Welt erstens entmagisiert und sie zweitens einer sachlichen, rational berechnenden Bearbeitung und Beherrschung zugeführt hat.¹⁸

Diese Entwicklung gehe insbesondere auf einige Kirchen und Gruppen calvinistischer Herkunft zurück, denen es im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert gelungen war, ein eigentümliches Berufs- und Arbeitsethos auszubilden, das – gekoppelt an eine spezielle Form der Askese – schliesslich zur Durchsetzung des modernen Kapitalismus beigetragen hat. Exemplarisch für diese Art des Christentums könne «der aus dem Calvinismus hervorge wachsene Puritanismus»¹⁹, wie er sich in den Neuenglandstaaten Nordamerikas präsentiert, stehen. Dieser entwickle ein Ethos, das Weber den «Geist des Kapitalismus»²⁰ nennt. Nach und nach gewinne dieses Ethos Macht über das Leben des Puritaners und präge sein Verhalten schliesslich durchgängig und prinzipiell.²¹

Der Geist des Kapitalismus hat – das ist die These Webers – religiöse Wurzeln. Es wäre allerdings ein Missverständnis zu meinen, der Kapitalismus sei intentionales Objekt des puritanischen Glaubens. Vielmehr ist er zu begreifen als ein nicht intendiertes Resultat der puritanischen Sorgen um das eigene Seelenheil.²²

¹⁷ Weber entwirft ein Stufungsmodell der Religionen, das diese in Hinsicht auf ihre Fähigkeit einordnet, einen rationalen Weltzugang zu ermöglichen. Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 14f. Vgl. dazu auch Wolfgang Schluchter: Rationalismus der Weltbeherrschung, S. 204–208.

¹⁸ Vgl. dazu auch Wolfgang Schluchter: Rationalismus der Weltbeherrschung, S. 11–37.

¹⁹ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 164. Im Einzelnen zählt Weber den Calvinismus des 17. Jahrhunderts, den Pietismus, den Methodismus und das Täuferium dazu. Vgl. a. a. O., S. 84f. Natürlich handelt es sich dabei jeweils um Idealtypen.

²⁰ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 39 (Hervorhebung im Original).

²¹ A. a. O., S. 33f.

²² A. a. O., S. 82f.

Zwei theologische Faktoren seien entscheidend für die Genese des puritanischen Ethos: Der majestätische und voluntaristische calvinistische Gottesbegriff einerseits,²³ der doppelte Prädestinationsglaube andererseits. Diese beiden theologischen Lehrbestände wurden durch die Puritaner so miteinander verknüpft, dass ein Klima der Vereinsamung und Verunsicherung des Glaubenssubjekts entstanden ist. Niemand konnte sich jemals sicher sein, ob er zu den Auserwählten zählt, sodass alle dauerhaft befürchten mussten, verdammt zu sein. Anders als der Katholizismus und das Luthertum kennt der Puritanismus keine Vermittlung des Heils durch kirchlich-sakramentale Akte. Er entzaubert die Welt insofern, als er aller magischen Vermittlung des Heils durch die Kirche entsagt.²⁴ Totale Heilungsgewissheit ist das Resultat, und das Individuum steht nun unter hohem Druck, diese Ungewissheit selbst abzubauen.

In dieser Situation erinnert sich der Puritanismus der ethiktheologischen Anteile seines Glaubens. Einigung mit Gott wird nicht wie im Luthertum durch *unio mystica* angestrebt, sondern durch den Versuch, den eigenen Willen in den absoluten Gotteswillen einzustellen.²⁵ Gott hat, so denkt es sich der Puritanismus, den Glaubenden zur Arbeit berufen. Wer durch Arbeit die Welt und das Selbst kulturell überformt, verrichtet also Gottes Willen auf Erden. Zudem – und das ist entscheidend – gibt sich der Puritaner der Vorstellung hin, seine Erwählung lasse sich unmittelbar am Erfolg seiner Arbeit ablesen.²⁶

Erfolgreiche Arbeit ist für ihn also der Königsweg zur Heilsgewissung. Anders als der Katholizismus oder das Luthertum, so Weber, begreift der Puritanismus calvinistischer Herkunft die arbeitende Durchdringung der Welt als Beruf. Sie ist für ihn nicht bloss gelegentlicher Ausdruck der gnadenhaft hergestellten guten Gesinnung, sondern derjenige Vorgang, durch den das Subjekt Rechtfertigung erfährt. Deshalb wird die Arbeit reglementiert, systematisiert und vor allem rationalisiert. Für den Berufsmenschen

²³ Vgl. dazu exemplarisch Johannes Calvin: *Institutio*, S. 3f: «Deshalb ist es unnützes Gedankenspiel, wenn einige sich eifrig um die Frage nach Gottes ›Sein‹ und ›Wesen‹ mühen. [...] Wie sollte denn der Gedanke an Gott anders in deinem Herzen Raum gewinnen, als dass du sogleich bedächtest: Du bist sein Gebild und kraft Rechts der Erschaffung seinem Befehl unterstellt und hörig; dein Leben verdankst Du ihm und *all dein Tun und Planen soll sich nach ihm ausrichten?*» (Hervorhebungen durch A. H.).

²⁴ Vgl. Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S. 95f.

²⁵ A. a. O., S. 106–109.

²⁶ A. a. O., S. 92 und S. 109.

hat sie sinnstiftende Qualität mit metaphysischer Basis im Gottesswillen²⁷ und ist deshalb Selbstzweck.

Von nicht zu überschätzender Bedeutung ist aus der Sicht Webers die Verknüpfung dieser Vorstellung mit der Tradition christlicher Askese, wie sie durch das Mönchtum vorbereitet worden ist.²⁸ Übernommen wird dessen Frugalität des Lebensstils, Abscheu gegen jede Form sinnlichen Genusses wird durch den Puritanismus systematisch eingeübt. Allerdings – und das ist der weltgeschichtlich bedeutsame Unterschied zum Mönchtum – wird die Idee von Askese hinsichtlich ihres Weltverhältnisses grundlegend transformiert. Das erklärt sich durch die Affinität des Puritaners zur Arbeit wie von selbst. Puritanische Askese bedeutet nicht Weltabwendung, sondern ganz im Gegenteil bewusste und systematisierte Weltzuwendung. Was Weber «innerweltliche protestantische Askese»²⁹ nennt, ist eine Geisteshaltung, die Enthaltensamkeit von Konsum und Genuss mit Weltzuwendung durch systematisierten Einsatz von Arbeit kombiniert. Überhaupt ist Arbeit aus der Sicht des Puritaners das effizienteste Mittel zur Askese.³⁰ Wer arbeitet, genießt die Welt nicht, sondern bewältigt sie zur Ehre Gottes. Genau diese Kombination mentaler Einstellungen sichert dem Puritaner wirtschaftlichen Erfolg, der ihm das Gefühl vermittelt, von Gott erwählt zu sein.

Die so erzeugte Haltung des Berufsmenschen lässt sich, um es zusammenzufassen, begreifen als Gesinnung innerweltlicher Askese, die dazu drängt, Arbeit zu rationalisieren und systematisch zu organisieren, um erfolgreich zu sein. Das «moderne Fachmenschentum»³¹ erhält besondere Wertschätzung, und der Geschäftsmensch³², sofern er erfolgreich ist, wird besonders geachtet. Erfolg ist für den Puritaner vor allem an der Anhäufung von durch Arbeit gewonnenem Kapital ablesbar. Dieses wird aber, so irrational das aus Sicht eines hedonistischen Ethos auch scheinen mag, niemals durch Konsum aufgebraucht, sondern durch Reinvestition vermehrt.³³ Diese Haltung wird, so Weber, bis zur «exzessiven Kapitalaufsammlungs-sucht»³⁴ gesteigert, sodass der Mechanismus der Berufsarbeit nur ein Ziel kennt: Gott wohlgefällig zu werden durch unendliche Steigerung der Kapitalmenge.

²⁷ A. a. O., S. 63–65.

²⁸ A. a. O., S. 116f.

²⁹ A. a. O., S. 190.

³⁰ Vgl. a. a. O., S. 171f.

³¹ A. a. O., S. 178.

³² Zum Ausdruck des Geschäftsmenschen vgl. a. a. O., S. 178.

³³ Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 175f. und S. 193.

³⁴ A. a. O., S. 193.

Der Puritaner verhält sich aus freien Stücken als Berufsmensch, denn genau dies entspricht seiner religiösen Gesinnung. Das unterscheidet den modernen Kapitalismus von früheren Formen der Güter- und Geldanhäufung. Zwar finden sich auch in allen traditionellen Kulturen schon Unternehmerfiguren, die die Gewinnung von Kapital anstreben. Dabei wird jedoch immer auf «unfreie Arbeit»³⁵ zurückgegriffen. Der dabei erzeugte Zwang zur Arbeit vergangener Zeiten ist vom Puritaner abgefallen. Die Spezifität des modernen Kapitalismus besteht also darin, «rational-kapitalistische Organisation von (formell) freier Arbeit»³⁶ zu sein.

Insgesamt bildet der Puritanismus ein Bürgertum aus, das – orientiert an seinem Interesse der freien durchrationalisierten Berufsausübung – öffentliche Handlungsbedingungen durchsetzt, die der beschriebenen Art des Wirtschaftens günstig sind. Deshalb geht der Kapitalismus Wahlverwandtschaften mit den anderen grossen gesellschaftlichen Bestimmungsfaktoren ein. Vor allem das staatlich gesicherte Recht wird der Zweckrationalität angemessen.

Wenn durch gesetztes Recht auch «keineswegs nur ökonomische, sondern die allerverschiedensten Interessen»³⁷ garantiert werden sollen, so ist doch die überragende Bedeutung wirtschaftlicher Interessenlagen für die Rechtsbildung nicht zu übersehen. Sie gehören aus Webers Sicht in der Moderne «zu den allermächtigsten Beeinflussungsfaktoren der Rechtsbildung»³⁸. Modernes Recht verdankt seine Form, wenn man sich diesem Gedanken anschliessen will, also vor allem der Bedürfnislage des kapitalistischen Ethos und seinen Zielen. Seine Funktion besteht in der Sicherung von Marktregeln, sodass das Grundelement moderner Wirtschaft und Gesellschaft überhaupt, der Tausch, berechenbar wird.³⁹ Diese Einschätzung Webers wird gegenwärtig durch die moderne Institutionenökonomik⁴⁰ erneuert.⁴¹ Sie macht die Institutionalisierung des Geschäfts durch staatliche Regulierung begreiflich als einen Faktor, der Unsicherheiten beseitigt und deshalb die Transaktionskosten senkt.

Folgt man dieser Sicht, ist das moderne Rechtssystem für das reibungslose Funktionieren des wirtschaftlichen Verkehrs unentbehrlich. Zudem ist eine Institution nötig, die Macht zur Durchsetzung der Rechtsregeln hat –

³⁵ Vgl. Max Weber: Vorbemerkung, S. 6f.

³⁶ A. a. O., S. 7 (Hervorhebung im Original).

³⁷ Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 196 (Punkt 1).

³⁸ A. a. O., S. 196 (Punkt 4).

³⁹ Vgl. a. a. O., S. 382f.

⁴⁰ Vgl. Mathias Erlei/Martin Leschke/Dirk Sauerland: Neue Institutionenökonomik und Rudolf Richter/Eirik Furubotn: Neue Institutionenökonomik sowie Elisabeth Göbel: Neue Institutionenökonomik.

⁴¹ Vgl. dazu die Ausführungen zur Neuen Institutionenökonomik im unten stehenden Herms-Kapitel.

der Staat.⁴² Zur Sanktionierung des Rechts bildet dieser ein Fachbeamten-tum sowie bürokratische Strukturen aus und löst so das traditionelle Rechts-verständnis ab. Es wird durch ein effizientes, verbindliches und vor allem berechenbares Recht ersetzt. Denn was der Kapitalismus «braucht, ist ein Recht, das sich ähnlich berechnen lässt wie eine Maschine; rituell-religiöse und magische Gesichtspunkte dürfen keine Rolle spielen»⁴³.

Webers Modernedeutung schreibt dem kapitalistischen Geist, wie er im Puritanismus aufsteigt, also umfassende öffentlichkeitsbestimmende Kraft zu. Der «Geist der christlichen Askese» ist deshalb nicht nur «konstitutiver Bestandteil des modernen kapitalistischen Geistes», sondern «der modernen Kultur»⁴⁴ insgesamt. Eine verstehende Erklärung moderner Lebensführung setzt nach Weber also sinnvollerweise schon beim Puritanismus an, der seine theologischen Wurzeln in Calvins Denken hat. Die gängige Erklärung moderner Lebensformen durch Rückgriff auf die Aufklärung ist aus soziologi-scher Sicht deshalb zumindest zu ergänzen. Denn das Aufklärungsgeschehen hat mit der Reformation und ihrer Ausdeutung durch den puritanisch-kapi-talistischen Geist seinerseits epochemachende, im Effekt rationalisierende, Voraussetzungen.⁴⁵

Die Weberthese ist natürlich nicht unbestritten geblieben.⁴⁶ Die Kritik setzt auf unterschiedlichen Ebenen an und wird vor allem auf dem Feld hi-storischer Forschung geführt. So wird beispielsweise behauptet, Webers reli-gionsoziologische Idealtypen hätten keinen Anhalt am historischen Mate-rial. In der tatsächlich gelebten Religion habe es kaum derart scharfe Konfessionsgrenzen zwischen Katholiken, Lutheranern und Puritanern ge-geben, wie Weber es in seinen Studien für das 17. Jahrhundert unterstellt. Ein weiterer Einwand betrifft die Frage des religiösen Motivs, das zur Her-ausbildung rationalen Verhaltens geführt haben soll. Nicht das angesichts der Vorstellung doppelter göttlicher Prädestination isolierte Individuum sei der Auslöser für die Moderne gewesen, sondern verschiedenste Konfessions-gruppen, die angesichts der sozialen Krise des 17. Jahrhunderts und in end-zeitlicher Erwartung ein der neuen Wirtschaftsform günstiges Ethos ausge-bildet hätten. Allerdings wird auch die Meinung vertreten, es sei nicht ausgemacht, ob die historische Kritik an Webers These überhaupt treffend

⁴² Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 822: «Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes [...] das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) bean-sprucht.»

⁴³ A. a. O., S. 817.

⁴⁴ Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S. 202.

⁴⁵ Vgl. dazu auch Dieter Henrich: *Max Weber und das Projekt der Moderne*.

⁴⁶ Vgl. zur Kritik im Einzelnen Hartmut Lehmann: *Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus*.

ist.⁴⁷ Schliesslich wird konstatiert, die bleibende Aktualität von Webers These hänge ohnehin nicht an der historischen Verifizierung von Einzelheiten. Weber selbst habe nicht einmal den Anspruch gehabt, auf dieser Ebene Letztgültiges zu sagen. Die entscheidende Erkenntniserweiterung seiner These liege vielmehr darin, die Moderne als Folge religionspsychologischer Bewusstseinslagen erklärt zu haben. Erst dadurch sei die Möglichkeit eröffnet, zu erklären, wie «aus einer wertrational religiös fundierten Ethik eine zweckrational fundierte Nützlichkeitslehre»⁴⁸ werden konnte. Es geht Weber nicht darum, den Typus rationalen Verhaltens monokausal auf die religiösen Einstellungen der Puritaner zurückzuführen. Aber er behauptet doch, dass diese die Heraufkunft des modernen Fachmenschentums mitbedingt⁴⁹ haben und dass die Moderne ohne diese Mitbedingung auch nicht zu erklären ist.

Akzeptiert man die Grundanlage von Webers These, wird man in der Erfindung des Zweckrationalismus, der seinerseits auch religionsmentalitätsgeschichtliche Wurzeln hat, einen entscheidenden Faktor zur Heraufkunft der modernen Welt sehen. Um ihre gegenwärtige Gestalt anzunehmen, musste sie sich allerdings noch der religiösen Überhänge des kapitalistischen Geistes entledigen. Sie tut das in einem Säkularisierungsprozess, der die metaphysischen Anteile des Ethos abstreift. Die Art der Handlungs-rationalität bleibt allerdings unverändert an der effizienten und umstandsberechnenden Durchsetzung von Zwecken orientiert. Sie wird nach der Säkularisierung des kapitalistischen Geistes durch rein utilitaristische Begründungsstrategien argumentativ gestützt.⁵⁰

Schliesslich kolonialisiert der so auf eigenem Fundament stehende Rationalismus das gesamte Spektrum gesellschaftlichen Lebens und ist fortan nicht mehr zu überwinden. Dafür lassen sich mit Weber im Wesentlichen drei Gründe namhaft machen: Erstens gibt es, wenn der Geist des Kapitalismus sich erst einmal in einer Gesellschaft durchgesetzt hat, auf dem Gebiet des Wirtschaftens einen Selektionsdruck, durch den traditionelle ökonomische Modi wegen ihrer unterlegenen Effizienz untergehen müssen.⁵¹ Dieser Selektionsvorgang setzt sich zweitens wegen der beschriebenen Ausstrahlung der kapitalistischen Rationalität im Bereich der Staatsverwaltung und im Rechtswesen fort. Wenn, drittens, auf diese Weise alle relevanten Bereiche kulturellen Lebens allmählich durch den rationalisierenden Geist durchherrscht werden, ist eine Aufbrechung der dadurch geschaffenen Strukturen

⁴⁷ Vgl. Wolfgang Schluchter: Die Entzauberung der Welt, insbesondere S. 55–62

⁴⁸ Vgl. a. a. O., S. 61.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., S. 43.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., S. 197 und S. 205.

⁵¹ Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 51f.

fast unmöglich. Ihre Institutionalisierung bedeutet die weitmögliche Ausschaltung subjektiver Einflussnahme Einzelner auf das Subsystem, um so die Effizienz des Systems vor jeder Störung zu schützen. Es gibt nach Webers Beschreibung kein Entrinnen: «Wo [...] der moderne eingeschulte Fachbeamte einmal herrscht, ist seine Gewalt schlechthin unzerbrechlich, weil die ganze Organisation der elementarsten Lebensversorgung alsdann auf seine Leistung zugeschnitten ist.»⁵²

3.3. Das Sinnproblem rationalisierter Gesellschaften

Dieser Zustand rationalistischer Durchformung modernen Lebens kann hinsichtlich seiner Möglichkeiten zur Sinnerzeugung doppelt ausgedeutet werden. Nach dem ersten Ansatz sieht das (Kollektiv-)Subjekt seine individuellen Zwecke durch die Genese und das Prozedieren eigensinniger und rationaler moderner Funktionssysteme verfolgt und verhält sich folglich affirmativ zu ihnen. Zu dieser Auffassung gelangt die gegenwärtige institutionenökonomische Theoriebildung.⁵³ Die Subsysteme moderner Gesellschaften lassen sich danach als effizientestes Mittel zur Erreichung individueller Ziele begreifen. Sie bilden im Wesentlichen also die Interessenlagen der an ihnen beteiligten Aktanten ab, die ihren durch die Systeme regulierten Lebensstil deshalb grundsätzlich als sinnvoll zu erfahren vermögen.

Nach dem zweiten Ansatz gibt es eine systematische Inkongruenz zwischen modernem Rationalismus und sinnvoller Lebensführung, und zwar aus doppeltem Grund. Erstens: Die Frage nach dem Zweck menschlichen Daseins verliert sich im Alltagsvollzug moderner Gesellschaften. Das Individuum setzt die Systemvorgaben, wie Weber sich ausdrücken kann, geradezu maschinell um,⁵⁴ ohne den Sinn dieses Treibens zu reflektieren. Zweitens: Selbst dann, wenn ein Reflexionsgang auf die Systemrationalität unternommen wird, kann das Subjekt diesem kein Sinnpotenzial abgewinnen, weil es seine individuellen Ziele nicht durch diesen verfolgt sieht. So hat die Frankfurter Schule die Lage eingeschätzt.⁵⁵ Deren kritische Theoriebildung folgt damit dem Urteil, das Weber selbst gefällt hat. Er hat gemeint, das moderne Rationalisierungsparadigma forme einen geistlosen und sinnvergessenen Menschentypen: «Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen

⁵² Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 835.

⁵³ Vgl. die entsprechenden Abschnitte im unten stehenden Herms-Kapitel.

⁵⁴ Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 834f.

⁵⁵ Vgl. zu einem Überblick über das Arbeitsprogramm der sogenannten *Kritischen Theorie* Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* II, S. 548–593.

ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.»⁵⁶

Akzeptiert man diese Diagnose, steht man vor der Frage, ob es ein Mittel gegen die Sinnentleerung moderner Gesellschaften gibt. Sowohl von der *Kritischen Theorie* als auch der Systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts ist dies behauptet worden. Sie haben allerdings unterschiedliche Mittel zur Bekämpfung des Problems empfohlen. Das Programm der frühen *Kritischen Theorie* der 1930er-Jahre hat versucht, der Instrumentalisierung des Lebens durch Erinnerung einer bürgerlichen Vernunft beizukommen. Diese Vernunft ist sodann geschichtsphilosophisch ausgedeutet worden, wenn man dabei auch geschichtsmetaphysische Anleihen theologischer Machart hinter sich lassen wollte.⁵⁷ Jedenfalls erhoffte sich die *Kritische Theorie* den Durchbruch bürgerlicher und von dem Druck moderner Produktivkräfte befreiter Vernunft durch den weiteren Verlauf der Sozialgeschichte, durch den auf diese Weise der Sinn von Geschichte insgesamt verwirklicht werden würde. Jürgen Habermas hat sich von dieser Utopie sodann explizit losgesagt und seinen Vernunftbegriff enthistorisiert. Die Theorie des kommunikativen Handelns könne sich «ihres vernünftigen Gehalts anthropologisch tiefsitzender Strukturen in einer *zunächst* rekonstruktiv, d. h. unhistorisch ansetzenden Analyse vergewissern»⁵⁸. Natürlich verzichtet Habermas nicht auf historische Arbeit, die auch für ihn die Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften erhellt. Er meint allerdings, sich des «geschichtsphilosophischen Ballast[s]»⁵⁹ seiner Lehrer entledigen zu müssen, um frei zu sein für die Möglichkeiten, die kommunikatives Handeln auf Basis einer geschichtlichen Entwicklung im Augenblick eröffnet. Dazu müsse auf die «Einordnung von Totalitäten, Lebensformen und Kulturen, von Lebenszusammenhängen im *ganzen*»⁶⁰ verzichtet werden, weil Ganzheitsperspektiven die kommunikativen Potenziale der Gegenwart verschatten.

Die Theologie im 20. Jahrhundert hat einen anderen Lösungsweg genommen. Sie ist – wie sich zeigen wird – der geschichtsphilosophischen Ganzheitsidee weiterhin verpflichtet und versucht, von ihr her Werte zu generieren, die ein sinnvolles Leben auch in der Moderne ermöglichen. Zwei Hindernisse stehen einem solchen Programm im Weg. Erstens der Historismus, wie sich am vorausgehenden Abschnitt zu Dilthey schon gezeigt hat.

⁵⁶ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 204.

⁵⁷ Vgl. Alfred Schmidt: Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie und Ulrich Wegerich: Dialektische Theorie und historische Erfahrung.

⁵⁸ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns II, S. 562 (Hervorhebung im Original).

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd. (Hervorhebung im Original).

Die Theologie hat unterschiedliche Strategien angewendet, um die Entwicklung einer Geschichtsphilosophie unter historistischen Bedingungen zu plausibilisieren. Ziel dieser Anstrengungen ist die Gewinnung von Werten oder Zwecken, deren Verwirklichung durch das Subjekt unbedingt angestrebt werden soll. Wenn dieses Unternehmen gelingt, steht jede Theoriebildung sogleich vor einem zweiten Problem. Sie muss erklären, wie diese Werte angesichts der Eigenrationalität moderner Subsysteme handlungsorientierende Kraft erreichen können sollen. Auch dieses Problem hat die Theologie des 20. Jahrhunderts durchgängig beschäftigt.

Weber selbst hat einen Begriff individuellen und kollektiven Handelns entworfen, durch den dieses zweitgenannte Problem einer Lösung zugeführt werden kann. Mit ihm verbindet sich nämlich die Idee des von Joseph Schumpeter sogenannten methodischen Individualismus⁶¹, nach dem das Verhalten von Kollektiven – also auch das gesellschaftlicher Subsysteme – zu begreifen ist als Aggregat individuellen Verhaltens.

3.4. Webers Handlungsbegriff als Anbahnung einer Lösung des Sinnproblems moderner Gesellschaften

Webers Handlungsbegriff ist teloszentriert.⁶² Handlungen sind dann verständlich geworden, wenn ihr Zweck und die ihn verwirklichenden Mittel analytisch durchdrungen worden sind. «Jede denkende Besinnung auf die letzten Elemente sinnvollen menschlichen Handelns ist gebunden an die Kategorien ›Zweck‹ und ›Mittel‹. Wir wollen etwas in concreto entweder ›um seines eigenen Wertes‹ willen oder als Mittel im Dienste des in letzter Linie Gewollten.»⁶³

Der Wertbegriff ist der Handlungstheorie des südwestdeutschen Neukantianismus entlehnt. Schon dort hatte er handlungstheoretischen Sinn. So sind Werte für Heinrich Rickert Ideen, die den Grund von handlungsorientierenden Zwecken abgeben. Die konkrete Vorstellung eines Handlungszwecks muss also begriffen werden als Repräsentant derartiger Wertideen. Handlungen als wertorientierte Verhaltensweisen sind – so lässt sich schließen – zweckorientierter Selbstvollzug. Rickert ist nun im Anschluss an

⁶¹ Vgl. Joseph Schumpeter: Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie, S. 88–98.

⁶² Damit folgt er einer Tradition, die Handlungen seit Aristoteles von ihrer Finalursache her versteht. Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1094a. Vgl. auch ders.: Über die Seele, 433a.

⁶³ Max Weber: Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, S. 149.

Dilthey der Auffassung, die teleologische Struktur von Handlungen erfordere eine eigentümliche Wissenschaftsmethode zur ihrer Erfassung.⁶⁴ Das Finalitätsmoment könne nur durch Kultur- nicht aber durch Naturwissenschaften begriffen werden. Natur ist nach Heinrich Rickert dasjenige, was ohne menschliche Einwirkung entstanden ist. «Ihr steht die Kultur als das von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen entweder direkt hervorgebrachte oder, wenn es schon vorhanden ist, so doch wenigstens, um der daran haftenden Werte willen absichtlich Gepflegte gegenüber.»⁶⁵

Die Einsicht in die Notwendigkeit einer besonderen Wissenschaftsart zur Erfassung von Handlungen wird von Weber übernommen. Die idiografisch verfahrenen Geisteswissenschaften allein haben aus seiner Sicht das Potenzial dazu, ein individuelles Verhalten von seiner Finalität her zu begreifen.⁶⁶ Eine naturwissenschaftliche Erklärung des Verhaltens dagegen würde es von seiner Ursache und von allgemeinen Gesetzen her begreifen.

Weber meint nun, die Geisteswissenschaften müssten ein besonderes Verfahren einschlagen, um die Zweckorientierung eines Verhaltens zu erschliessen. Dabei geht es – ebenfalls in Anlehnung an Dilthey und den Neukantianismus – um eine «Einfühlung»⁶⁷ in die Lage des Handelnden, von der her die Zweckorientierung eines Verhaltens durchsichtig werden soll. Angestrebt wird dabei nicht das Nacherleben der psychischen Verfassung des Handelnden,⁶⁸ sondern das Verständnis der historischen Umstände, in

⁶⁴ Bei Dilthey handelt es sich um eine Differenzierung in Geistes- und Naturwissenschaften, die aufeinander nicht reduzierbar sind. Vgl. Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 4–21.

⁶⁵ Heinrich Rickert: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁶ Vgl. Max Weber: Roscher und Knies: S. 68f. und 132.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., S. 108.

⁶⁸ Der Einfühlungsakt kann nach Weber nicht darauf zielen, die psychische Verfassung des Handlungssubjekts nachzubilden. Anders als Dilthey noch gemeint hat, ist das für Weber aus erkenntnistheoretischen Gründen unmöglich. Das Grundproblem aller hermeneutischen Nachbildungsversuche ist die monologische Struktur des Bewusstseins. Der vermeintliche Nachbildungsakt bildet in Wahrheit nicht fremdes Bewusstsein ab, sondern bleibt auch bei diesem Akt gebunden an sich selbst. Nicht möglich ist deshalb, so Weber, die differenzlose Nachbildung der psychologischen Zuständigkeit anderer. Eine Einfühlung in die Situation von Handlungssubjekten durch eine Analyse ihrer objektiv zu ermittelnden Lage sei dagegen im Bereich des Möglichen. Vgl. dazu Max Webers Auseinandersetzung mit Theodor Lipps, in: Roscher und Knies, S. 106–108.

denen dieser sich befindet.⁶⁹ Diese können, so Weber, objektiv durch historische Forschung ermittelt werden. Das Verstehen der Umstände kann ein Verhalten sodann als zweckrational aufschlüsseln – dann nämlich, wenn sich dem Beobachter dadurch erklärt, warum und wie der Handelnde unter den objektiv gegebenen Umständen ein bestimmtes Gut durch rationalen Einsatz von Mitteln anstrebt. Sein Verhalten wird sodann als in einer bestimmten Situation intentional gerichtetes Handeln verständlich.⁷⁰

Handlungsfreiheit ist vor diesem Hintergrund das Vermögen, einen Zweck zu setzen und ihn vermitteltst rationaler Mittelwahl anzustreben.⁷¹ Dieses Vermögen wird einer Person zugesprochen, sofern ihr Verhalten die genannten idealtypischen Merkmale aufweist. Der Idealtypentopos⁷² meint bekanntlich Allgemeinbegriffe, die zur Erforschung von Phänomenbeständen unabdingbar sind. Gewonnen werden sie «durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankengebilde»⁷³. Dabei ist ein Idealtypus genau dann hilfreich bei der wissenschaftlichen Beschreibung von Wirklichkeit, wenn seine Anwendung eine systematische Ordnung des Materials ermöglicht oder die Genese und Entwicklung von Geschichte plausibilisieren kann. Idealtypen sind insofern empirische Begriffe, als sie am Material gewonnen werden. Das empirisch Gegebene wird in einer ständigen Suchbewegung auf idealtypische Merkmale hin befragt, und die so gewonnenen idealtypischen «Gedankenbild[er]»⁷⁴ werden sodann am Material erprobt und sind so lange in Geltung, bis neue Umstände oder neue Interessenlagen zur Modifikation eines Wissenschaftsbereichs führen. Das geschieht durch Veränderung des Such- und Ordnungsrasters.

⁶⁹ Vgl. a. a. O., S. 129: Beim Verstehen von Handlungen «nehmen wir nicht eine ›psychologische‹ Analyse der ›Persönlichkeit‹ mithilfe irgendwelcher eigenartiger Erkenntnismittel vor, sondern vielmehr eine Analyse der ›objektiv‹ gegebenen Situation mithilfe unseres nomologischen Wissens» (Hervorhebung im Original).

⁷⁰ Vgl. a. a. O., S. 127: «Wo immer wir menschliches Handeln als durch klar bewusste und gewollte ›Zwecke‹ bei klarer Erkenntnis der Mittel bedingt ›verstehen‹, da erreicht dieses Verständnis unzweifelhaft ein spezifisch hohes Mass von ›Evidenz‹.»

⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 132.

⁷² Vgl. zur Genese des Idealtypenkonzepts Friedrich H. Tenbruck: Die Genesis der Methodologie Max Webers.

⁷³ Max Weber: Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, S. 191 (Hervorhebungen im Original).

⁷⁴ A. a. O., S. 194.

Neue Idealtypen werden gebildet oder das System von Idealtypen neu geordnet.⁷⁵ Wendet man diese Einsichten auf den Begriff der Handlungsfreiheit an, so ergibt sich Folgendes: Menschliches Verhalten ist für den Beobachter genau dann ein Akt menschlicher Freiheit, wenn die idealtypischen Merkmale von Handeln, also erfolgsorientiertes Verhalten bei rationalem Einsatz von Mitteln, gegeben sind.⁷⁶

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist nun, auf welche Weise der Handelnde seine Ziele auswählt. Weber selbst ist der Ansicht, dass freies Handeln als zweckrationale Operation in der Moderne immer durch die Vorgaben rationalistischer Subsysteme gebunden ist. Eben darin zeigt sich eine Verhaltenswahl als frei, dass sie sich den durch das System gegebenen Umständen rational anzupassen weiss. «Gerade der empirisch ‹frei›, d. h. nach *Erwägungen* Handelnde, ist teleologisch durch die nach Massgabe der objektiven Situation, [...] erkennbaren Mittel zur Erreichung seiner Zwecke gebunden. Dem Fabrikanten im Konkurrenzkampf, dem Makler auf der Börse hilft der Glaube an seine ‹Willensfreiheit› herzlich wenig. Er hat die Wahl zwischen ökonomischer Ausmerzung oder der Befolgung sehr bestimmter Maximen des ökonomischen Gebarens.»⁷⁷

Der Vollzug individueller Freiheit fällt also – folgt man dieser Logik – mit der Übernahme moderner Systemrationalität zusammen. Webers Freiheitskonzept kann allerdings auch noch anders ausgedeutet werden. Dazu müsste das Verhältnis von Freiheitsvollzug und Systemrationalität genau gegenläufig aufgefasst werden, also so, dass die Verfassung des Systems den freien Entscheidungen eines Kollektivsubjekts und seinen Zwecken folgt. Genau eine solche Verhältnisbestimmung lässt sich ebenfalls bei Weber finden.⁷⁸

⁷⁵ A. a. O., S. 206–208.

⁷⁶ Ob tatsächlich ein Fall von Handlungsfreiheit vorliegt, kann aber nie mit Eindeutigkeit gesagt werden, weil zur Beurteilung eines Verhaltens Deutungsakte notwendig sind, in denen situatives Handeln unter Suche nach idealtypischen Merkmalen als solches erkannt wird (vgl. a. a. O., S. 136). Das gilt auch für die Selbstbeschreibung. Dass es handelt, kann ein Subjekt von sich nur dann sagen, wenn es an sich selbst den Idealtyp von Handeln mehr oder weniger stark realisiert feststellt.

⁷⁷ A. a. O., S. 133.

⁷⁸ Vgl. Wilhelm Hennis: Max Webers Fragestellung. Hennis meint, dass Webers Gesamtwerk von einer einzigen Fragestellung her verstanden werden muss: Nämlich von der Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Persönlichkeit zu deren Sozialgefüge her. Vgl. besonders a. a. O., S. 59–114.

Man kann die Konstruktionslogik von Webers *Soziologische Grundbegriffe*⁷⁹ als den Versuch lesen, eine Verhältnisbestimmung zwischen individuellem Handeln und sozialem System vorzunehmen.⁸⁰ Der Text lässt erkennen, dass Weber die Genese handlungsleitender Institutionen als das Ergebnis wechselseitiger Abstimmung individuellen Handelns aufeinander begreift.⁸¹ Soziales Handeln ist als «aufeinander gegenseitig eingestelltes und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer»⁸² zu verstehen. Durch die gegenseitige Abstimmung des Handelns stellt sich eine Ordnung ein.⁸³ Sie erreicht den Zustand verbindlicher Geltung dann, wenn alle an ihr beteiligten Individuen denjenigen Maximen, die für die Ordnung konstitutiv sind, zustimmen und ihr Handeln auch faktisch an ihnen orientieren.

Jede Sinn verstehende Analyse von sozialem Handeln muss sich deshalb an den Motiven der handelnden Individuen orientieren. «Wenn sie von ›Staat‹ oder von ›Nation‹ oder von ›Aktiengesellschaft‹ oder von ›Familie‹ spricht, so meint sie damit [...] einen bestimmt gearteten Ablauf tatsächlichen, oder als möglich konstruierten sozialen Handelns Einzelner.»⁸⁴ Webers Sozialtheorie verfolgt mit anderen Worten in methodischer Hinsicht den oben schon erwähnten methodischen Individualismus. Genese, Erhaltung sowie Transformation sozialer Systeme sind, trifft diese Weberdeutung zu, in jedem Fall abhängig von Individuen und deren interaktional gewonnenen Entscheidungen. Das bedeutet aber auch, dass soziale Systeme und ihre Rationalismen nach dieser Beschreibung grundsätzlich wandel- und austauschbar sind – nämlich immer dann, wenn eine hinreichend grosse Zahl von Aktanten sich zu einem solchen Wandel entschliesst.

Wie fügt sich das zur gleichzeitigen Behauptung Webers, moderne Funktionssysteme seien unempfindlich gegen jeden Versuch ihre Eigenrationalität zu durchbrechen? Es handelt sich offensichtlich um Aussagen, die unterschiedliche Theorieebenen betreffen. Solange die Alltagsrealität moderner Funktionssysteme einer empirischen Analyse zugeführt wird, wird das Ergebnis sie als «stahlhartes Gehäuse»⁸⁵ präsentieren. Bedenkt man allerdings ihre Konstitutionsbedingungen, müssten sie das nicht sein. Ist Webers Zu-

⁷⁹ Max Weber: *Soziologische Grundbegriffe*.

⁸⁰ Vgl. Karl-Siegbert Rehberg: *Person und Institution*, 374–376.

⁸¹ Vgl. Max Weber: *Soziologische Grundbegriffe*, S. 552: «Handeln im Sinn sinnhaft verständlicher Orientierung des eignen Verhaltens gibt es für uns stets nur als Verhalten von einer oder mehreren *einzelnen* Personen.» (Hervorhebung im Original).

⁸² A. a. O., S. 567 (Hervorhebung im Original).

⁸³ Vgl. a. a. O., § 5.

⁸⁴ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 6f. (Hervorhebung im Original).

⁸⁵ Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S. 203.

rückführung sozialen Handelns auf die Interessenlagen individueller Akteure sachangemessen, muss die Möglichkeit zur Durchbrechung rationalistischer Systemvorgaben eingeräumt werden.

Dieses Potenzial wird nach Webers Analyse der modernen Welt allerdings nicht aktualisiert. Faktisch lasse das «Triebwerk»⁸⁶ rational organisierten Handelns keinen Raum für Abweichung von der Systemnorm. Das liegt nicht nur an den schon erwähnten Selbststabilisierungsmechanismen, sondern auch daran, dass die instrumentalisierte Vernunft das mit ihrem Freiheitsvermögen sich eröffnende Sinnpotenzial ausblendet. Dass Freiheit unter modernen Bedingungen darauf limitiert bleibt, systemrational zu operieren, ist danach auch eine Folge von Reflexionsvergessenheit. «Das reale Handeln verläuft in der grossen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewusstheit oder Unbestimmtheit seines *gemeinten Sinns*. Der Handelnde *fühlt* den zweckhaften Sinn seines Handelns mehr unbestimmt, als dass er ihn wüsste oder *sich klar machte*, handelt also in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmässig.»⁸⁷ Dieser Zustand ergibt sich aus mangelnder Reflexion auf die Bestimmung von Handlungszielen.

Stimmt man dieser Analyse zu, bedeutet das für moderne rational organisierte Gesellschaften, dass sie ihr kollektives Verhalten nur dann ändern können, wenn sie die Reflexion auf ihre Handlungsziele ermöglichen und auf Dauer stellen. Denn nur unter dieser Voraussetzung bleibt die Möglichkeit der Reorganisation der vom Kollektiv angestrebten Werte dauerhaft im Bewusstsein. Die von Weber analysierten, wirtschaftsabhängigen Handlungsfelder neigen allerdings dazu, diese Art von Reflexion auszuschalten, weil die Institutionalisierung der Wertreflexion dem Zwang zur Effizienzsteigerung zuwider läuft und aus ökonomischer Sicht überflüssige Kosten produziert.

Soll der Sinn moderner rationalisierter Handlungsabläufe in Sozialgefügen dennoch beständig bewusst gemacht werden, um kollektives Handeln für Veränderungen offen zu halten, bedarf es der Institutionalisierung des Reflexionsprozesses auf die Handlungsziele. Weber selbst sieht solche Instanzen nicht vor und fordert sie auch nicht. Sein Wissenschaftsverständnis verbietet ihm ein normatives Urteil über die Sinnvergessenheit der Moderne.

Weil die in dieser Studie untersuchten Systematischen Theologen sich – anders als Weber – einer Reflexion auf die sinntheoretischen Implikationen der modernen Lebenswelt bewusst zuwenden, sind sie dazu genötigt, Potenziale zur Unterbrechung systemabhängigen Verhaltens aufzusuchen. Sie tun das in doppelter Hinsicht und versuchen damit, Antworten auf Problemla-

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 10.

gen zu geben, wie sie bei Weber auf den Begriff gebracht worden sind: Erstens geht es darum, unter historistischen Bedingungen und jenseits der Systemvorgaben Werte zu gewinnen, die das Handeln orientieren können. Es ist mehrfach schon angedeutet worden, dass sich die Theologie, wie sie sich in Form der untersuchten Autoren präsentiert, diese Leistung von geschichtsphilosophischer Arbeit erhofft. Jedenfalls trifft das auf Troeltsch, Tillich und Pannenberg zu. Zweitens muss gezeigt werden, wie die so gewonnenen Wertorientierungen gegen die totalitären Strukturen moderner Funktionssysteme realisiert werden können. Dieser Aufgabe gehen abermals Troeltsch und Tillich, aber auch Herms nach. Vor allem bei Letzterem wird sich der bei Weber schon durchdachte methodische Individualismus wieder finden. Er wird durch Herms sozialetisch ausgedeutet werden.

4. ERNST TROELTSCHS ÜBERWINDUNG DER HISTORISTISCHEN SINNKRISE DURCH GESCHICHTSPHILOSOPHIE

4.1. Einleitung

Der Historismus hat spätestens bei Droysen und – wie gezeigt – bei Dilthey eine Stufe erreicht, auf der nicht nur alle geisteswissenschaftlichen Objekte als Resultate geschichtlicher Vorgänge begriffen werden, sondern auch der sie historisierende Zugang zu ihnen. Indem sich dieses Denken mit der Schülergeneration Droysens und Diltheys vollends gegen jede realistisch oder idealistisch imprägnierte Sicht auf die Geschichte durchsetzt, wird zugleich der Problemdruck, den der Historismus notwendig erzeugt, grösser. Das Kardinalproblem, mit dem sich die Geisteswissenschaften seit der Durchsetzung des radikal gewordenen Historismus auseinanderzusetzen haben, hängt mit seinem Relativierungszwang zusammen. Wird die Rekonstruktion von Geschichte nämlich als ein Bewusstseinsakt aufgefasst, der selbst geschichtlichen Charakter hat, dann muss die durch diesen Akt produzierte Geschichte als in jeder Hinsicht kontingent verstanden werden. Es ergibt sich potenziell eine unendliche Vielfalt von Perspektiven auf die Geschichte.

Damit einher geht eine Krise der Sinnerzeugungskraft der Geisteswissenschaften. War es für den deutschen Idealismus noch möglich, die Geschichte von einem geschichtlich sich selbst auslegenden Absoluten her zu verstehen, dessen Selbstbestimmung zugleich als sinngebende Finalursache der Geschichte fungiert, so kann mit der grundsätzlichen Entidealisierung der Historiografie keine geschichtsbildende Idee mehr angegeben werden, die unangefochtene Geltung für sich zu beanspruchen vermag. Jede bestimmte Geschichtsrekonstruktion ist deshalb dem Verdikt beliebiger Austauschbarkeit ausgesetzt, was zu einer grundsätzlichen Verunsicherung des Welt- und Selbstverstehens führt. Weil die Geschichtswissenschaft im Verlauf des 19. Jahrhunderts den Status der geisteswissenschaftlichen Leitwissenschaft übernommen hatte, wiederholt sich ihr Dilemma auch auf der Ebene der Moralphilosophie. Wenn nämlich jede denkbare Handlungsnorm das Produkt eines schlechthin geschichtsabhängigen Bewusstseins ist, dann kann daraus in praktischer Hinsicht nur die Austauschbarkeit aller Handlungsmaximen und –ziele folgen.

Das historistische Paradigma wirkt sich also doppelt sinnzersetzend aus – nämlich in Hinsicht auf das Verstehen der geschichtlich strukturierten Wirklichkeit einerseits, auf die praktische Weltbewältigung andererseits. Das Subjekt wird unter modernen – und das heisst in diesem Fall selbstkritischen – Bedingungen von der Einsicht in die Zufälligkeit seiner Geschichtsdeutung und Wertsetzung nicht absehen können, wodurch es potenziell in

den Zustand der Entscheidungsunfähigkeit für einen bestimmten epistemischen oder praktischen Weltzugang versetzt wird. Mit der Selbsthistorisierung sieht es sich also einer grundsätzlichen Lähmung seiner Erkenntnisleistung und seiner Handlungsfähigkeit ausgesetzt.

Einen ehrgeizigen Versuch zur Auflösung dieses gedoppelten Problems hat Ernst Troeltsch in seinem Spätwerk unternommen. Sein *Der Historismus und seine Probleme* von 1922 entsteht mit den Erfahrungen des 1. Weltkriegs und der russischen Oktoberrevolution im Rücken.¹ Die Sinnerzeugungskraft der europäischen Kultur ist also nicht nur wegen der methodologischen Einsichten des radikalen Historismus, sondern auch vor dem Hintergrund der Realgeschichte massiv angefragt:² «Wir theoretisieren und konstruieren nicht mehr unter dem Schutze einer alles tragenden und auch die kühnsten oder frechsten Theorien zur Harmlosigkeit machenden Ordnung, sondern mitten im Sturm der Neubildung der Welt, wo jedes ältere Wort auf seine praktische Wirkung und Wirkungslosigkeit geprüft wird, wo Unzähliges Phrase und Papier geworden ist, was vorher feierlicher Ernst zu sein schien oder auch wirklich war.»³

Der tatsächliche Geschichtsverlauf hatte, so Troeltsch in seinem Spätwerk, mit seiner «totalen Umwälzung»⁴ der Verhältnisse in Europa das vor Augen geführt, was der Historismus ohnehin schon immer behauptete – nämlich die Relativität jeder Unterstellung von Geschichtssinn. Und in einer ebenfalls 1922 vorgenommenen Bestandesaufnahme der Grundprobleme der Moderne diagnostiziert Troeltsch in Hinsicht auf die Ethik eine «Zerbrechung der alten Werttafeln» und stellt für den Schritt, den das Denken mit Nietzsche gemacht hat, fest: «Es gab keine Begründungsmöglichkeit für Werte mehr. Die Ethik erschien als die fraglichste aller Wissenschaften.»⁵

¹ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. Troeltsch kann nur den ersten von zwei geplanten Bänden ausarbeiten, dieser erscheint in der ersten Auflage 1922. Vgl. auch Ernst Troeltsch: *Die Krisis des Historismus*, A, S. 440.

² Vgl. zu Troeltschs Krisenbewusstsein Hartmut Ruddies: *Gelehrtenpolitik und Historismusverständnis*. Ruddies arbeitet heraus, dass Troeltschs Sorge um die Wertbildungsmöglichkeiten in den kulturtragenden Bereichen Politik, Religion, Geschichte und Philosophie einerseits aus der theoretischen Einsicht in das Wesen der Moderne resultiert, andererseits aus seiner subjektiven Beobachtungen der Zeitgeschichte. Der Erste Weltkrieg als geschichtliches Phänomen sei für Troeltsch sowohl Ausdruck der Zerrissenheit der modernen europäischen Kultur als auch Anlass, politisch am Ziel einer europäischen Kultursynthese zu arbeiten.

³ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 6.

⁴ Ebd.

⁵ Ernst Troeltsch: *Die Krisis des Historismus*, S. 443. Dass Troeltsch in Hinsicht auf sein Krisenbewusstsein auch und vor allem durch Georg Simmel beeinflusst

Die historisierende Erklärung von Werten musste deren vermeintlich überzeitliche Geltung auflösen, weil die Geschichte ein «kontinuierlicher, aber stets sich verändernder Lebensstrom ist»⁶, dessen modifizierende Kraft jedes kulturell relevante Denken erfasst – auch den Wertekanon von Individuen oder Kollektiven.

4.2. Geschichtliche Selbsterkenntnis und Ethik unter historistischen Bedingungen

Troeltschs *Der Historismus und seine Probleme* ist in praktischer Absicht verfasst worden.⁷ Das Spätwerk sucht nach einer Möglichkeit zur Überwindung der durch die moderne Werterelativierung aufgezeigten Handlungslähmung und stellt sich damit ausdrücklich der Kritik, die der Historismus insgesamt deswegen hat erfahren müssen.⁸

Der Weg aus der Krise kann nur über eine Theorie der Praxis führen, die das handelnde Subjekt in all seinen Facetten als geschichtlich Gewordenes begreift und dennoch in der Lage ist, die Geltung eines unbedingt anzustrebenden Wertes zu integrieren. Troeltschs *Der Historismus und seine Probleme* hat allerdings nirgends den Charakter einer reinen Handlungstheorie.

ist, zeigt Friedemann Voigt: Inseln auf dem europäischen Kontinent. Georg Simmel in Troeltschs Historismus-Band, und ders.: Die Tragödie des Reiches Gottes? Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels. Voigt sieht Troeltsch Simmels sozialgeschichtliche Differenzierungen einerseits aufnehmen, sie andererseits durch religiöse Aufladung auch überbieten. Simmel habe, so der von Voigt gedeutete Troeltsch, das Historismusproblem keiner befriedigenden Lösung zuführen können, weil ihm nicht hinreichend klar gewesen sei, dass der Weg vom Historischen zum Normativen nur vermittelt durch das Metaphysische gegangen werden könne. Vgl. Friedemann Voigt: Inseln auf dem europäischen Kontinent, S. 78–81.

⁶ Ernst Troeltsch: Die Krisis des Historismus, A, S. 574. Der Lebensbegriff wird bei Troeltsch unspezifisch gebraucht.

⁷ Das lässt sich deutlich an Abschnitt I.1. der Abhandlung ablesen. Vgl. Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, S. 1–11. Vgl. auch Jörg Dierken: Individuelle Totalität.

⁸ So haben bekanntlich u. a. Friedrich Nietzsche, in: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben und Franz Overbeck, in: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, geurteilt. Dass Troeltsch mit seinem Spätwerk auch auf diesen Anwurf reagiert, spricht er selbst ausdrücklich aus. Vgl. Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, S. 68. Vgl. auch ders.: Die Krisis des Historismus, A, S. 572. Vgl. darüber hinaus Annette Wittkau: Historismus, S. 45–55.

Vielmehr wird zum Zweck der Handlungsfähigkeit eine geschichtsgegründete Selbsterkenntnis angestrebt, an der sich ablesen lässt, welchem Handlungsziel das gegenwärtige (Kollektiv-)Subjekt sich zuneigen soll. Die Gewinnung von Handlungsfähigkeit ist bei Troeltsch also gebunden an das geschichtliche Selbstverstehen. Insgesamt schwebt ihm der Entwurf einer Geschichtsphilosophie vor, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer sinnvollen geschichtlichen Einheit integriert. Die handlungstheoretische Kraft eines solchen Entwurfs liegt für Troeltsch darin, dass die Gegenwart sich durch ihn vermittelt als ein Element historisch-teleologischer Entwicklung begreifen kann. Das der Geschichte unterstellte Ziel fungiert dabei als unbedingter Wert, der durch die Gegenwart anzustreben ist. Insofern liegt in der gesuchten Geschichtsphilosophie auch ein willensnormierendes und -motivierendes Element.

Der Begriff der Geschichtsphilosophie meint bei Troeltsch allerdings nicht eine spekulative Theorie idealistischen Zuschnitts, die den Verlauf der Geschichte aus einer absoluten Idee deduzieren würde, sondern die Herstellung einer Geschichtssynthese, in der einzelne, zunächst noch voneinander isolierte Ereignisse in einem induktiven Prozess zu Sinneinheiten gebündelt werden.⁹ Diese Einheiten werden sodann zu einer Gesamtgeschichte integriert. Das geschichtssinnerzeugende Urteil ist bei der Herstellung solcher Einheiten angewiesen auf es leitende Kriterien, die durch Weltanschauungen¹⁰ bereitgestellt werden. Diese Weltanschauungen sind ihrerseits das Produkt geschichtlichen Geschehens.¹¹

Das so umrissene Programm einer Geschichtsphilosophie muss für Troeltsch auf zwei Ordnungsebenen durchdacht werden. Die erste Ebene betrifft den epistemologischen und geltungstheoretischen Anspruch eines solchen Entwurfs. Troeltsch geht den damit verbundenen logischen Problemen im ersten Buch seines Historismusbandes nach. Die zweite Ebene betrifft die konkrete Durchführung einer solchen Geschichtsphilosophie auf dem Boden europäischer Kultur. Weil Troeltsch sich erhofft hat, durch die Ausarbeitung einer materialen Geschichtsphilosophie eine handlungsrelevante Einsicht in die europäische Kultur zu erhalten,¹² wäre erst durch diesen zweiten Schritt das Problem der modernen europäischen Handlungsunfähigkeit tatsächlich in Angriff genommen worden. Vorgesehen war die Durchführung dieses Unternehmens in einem zweiten Buch, das Troeltsch

⁹ Vgl. Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 73f. Vgl. zur Ablehnung einer Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels auch ders.: *Moderne Geschichtsphilosophie*.

¹⁰ Vgl. a. a. O., S. 8.

¹¹ Vgl. a. a. O., S. 7f.

¹² Vgl. Ernst Troeltsch: *Meine Bücher*, S. 10–14.

wegen seines plötzlichen Todes im Februar 1923 nicht mehr geschrieben hat.¹³

Die folgenden Ausführungen wenden sich zunächst dem Methodenteil von Troeltschs *Der Historismus und seine Probleme* zu. Die Rekonstruktionsperspektive ist durch den Fokus auf die Sinnerzeugungsproblematik des Historismus vorgegeben. Es ist also zu klären, ob und unter welchen Voraussetzungen Troeltsch meint, der Geschichte unter historistischen Bedingungen Sinn abgewinnen zu können. Dabei wird sich zeigen, dass er die Beantwortung dieser Frage tatsächlich eng mit dem Entwurf von Grundlagen einer Ethik verknüpft hat.

In einem zweiten Schritt wird sodann der Versuch unternommen, Grundzüge einer materialen Geschichtsphilosophie im Geiste Troeltschs zu entwickeln. Weil Troeltsch das zweite Buch der Historismusabhandlung nicht mehr schreiben konnte, muss dabei vor allem auf seine frühen Schriften zurückgegriffen werden.

4.2.1. Die logischen Probleme einer historistischen Geschichtsphilosophie

Selbst die kleinsten Einheiten – Troeltsch nennt sie individuelle Totalitäten –, aus denen eine Geschichtskonstruktion zusammengesetzt ist, sind ihrerseits noch durch Deutungsakte zusammengesetzte Grössen.¹⁴ «Die Geschichte hat überhaupt kein dem naturwissenschaftlichen Element [...] analoges einfaches Grundelement, sondern von vornherein zusammengesetzte Grössen vor sich.»¹⁵ Bei individuellen Totalitäten handelt es sich konkret um «Individuen oder Einzelmenschen»¹⁶, deren historische Durchgängigkeit als das Resultat einer Deutungsleistung des Erkenntnissubjekts begriffen werden muss. Troeltschs Theorie der Geschichte ist insofern radikal konstruktivistisch. Jeder Entwurf von Geschichte hat selbstbewusstseinstheoretische Grundlagen.¹⁷ Die durch die Konstruktionsleistung des Subjekts erzeugten

¹³ Lediglich das Kapitel IV des ersten Buchs deutet an, wie Troeltsch sich das Unternehmen einer materialen Geschichtsphilosophie vorgestellt hat. Vgl. dazu Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 694–772 und Hans Dieter Kittsteiner: *Zum Aufbau einer europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne*, S. 21–29.

¹⁴ Vgl. zum Begriff und seiner Bedeutung für Troeltschs Geschichtsphilosophie Jörg Dierken: *Individuelle Totalität*, S. 246–253.

¹⁵ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 32f.

¹⁶ A. a. O., S. 33.

¹⁷ So urteilen auch Jörg Dierken: *Individuelle Totalität*, S. 249 und Johann Hinrich Claussen: *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*, S. 50–62.

Grundelemente des Geschichtsverlaufs werden wiederum in einem Konstruktionsprozess zweiter Ordnung zu grösseren Einheiten miteinander verknüpft. Geschichtserkenntnis muss danach verstanden werden als ein Vorgang immer weiter ausgreifender Syntheseleistungen.

Gleichzeitig wird unterstellt, das Dasein individueller, mit sich selbst identischer Totalitäten könne erst dann vollständig verstanden werden, wenn sie aus ihrem Zusammenhang mit sie selbst übergreifenden Totalitäten wie «Familie, Geschlecht, Klasse, Volk, Zeitumständen, geistiger Gesamtlage und letztlich Menschheitszusammenhang»¹⁸ erklärt werden. Methodisch muss das geschichtliche Rekonstruktionsverfahren also die sozialen Grundlagen individuellen Daseins berücksichtigen. Die Ausblendung dieser soziologischen Perspektive in der historischen Wissenschaft würde diese nach Troeltsch um eines ihrer besten Analyseinstrumente bringen.

Die Wahl des zur Erklärung eines individuellen Sachverhalts notwendigen historischen Ausschnitts ist abhängig vom Urteil des Geschichtsschreibers und insofern subjektiv. «Wo man hier die umschliessenden Grenzen setzt, ist fast immer eine Frage des Taktes.»¹⁹ Ob der gewählte historische Kontext zur Explikation einer individuellen Totalität hinreicht, ist ebenfalls abhängig vom intuitiv-logischen Urteil des Historikers, dessen Ziel die sinnvolle Verknüpfung von Teilindividualitäten zu Kollektivindividualitäten ist. Je grösser der Horizont ist, in den die individuelle Totalität eingestellt wird, desto komplexer und voraussetzungsreicher wird der Geschichtsentwurf.²⁰

Der Vorgang zur Geschichtserzeugung kann also wie folgt zusammengefasst werden: Die Erkenntnis individueller Totalitäten verdankt sich einem Deutungsakt des Erkenntnissubjekts, das «nicht nur den Gegenstand aus dem Fluss der Dinge herauschneidet, sondern auch innerhalb des Gegenstandes nur die wesentlichen oder charakteristischen Züge, sozusagen das *vinculum substantiale*, betont»²¹. Geschichte im Sinne der synthetisierenden Zusammenschau aparter Ereignisse wird sodann entfaltet, indem «die Einzelvorgänge verschmolzen» werden zu einer «Werde-Einheit, die sich logisch sehr schwer beschreiben lässt, die aber zu sehen und zu fühlen das Wesen des historischen Sinnes ist»²². Geschichte lässt sich also nur durch ein besonderes Vermögen, das bei Troeltsch den Namen *historischer Sinn* trägt, erfassen. Es handelt sich um ein Urteilsvermögen, dessen besondere Fähigkeit darin besteht, alle Elemente eines Ausschnitts von Wirklichkeit in ein historiografisches und also sinngesättigtes Verhältnis zueinander zu

¹⁸ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 33.

¹⁹ A. a. O., S. 34.

²⁰ A. a. O., S. 34: «Je grösser die Kollektivindividualität ist, der die Themenstellung gilt, um so verwickelter wird sich die Aufgabe gestalten.»

²¹ A. a. O., S. 39.

²² A. a. O., S. 55.

bringen. Die blosse Zusammenfügung von Einzelereignissen dagegen bliebe dabei stehen, voneinander isolierte Einheiten zu akkumulieren, während der Geschichtssinn deren «Verschmelzung»²³ zu einem telosorientierten Geschehen anstrengt. «So fügt man einzelne Perioden und einzelne Stadtgeschichten zusammen zur Geschichte des Hellenentums und dieses mit den anderen grossen Kulturgebieten der Folgezeit etwa zum Ganzen des abendländischen Kulturkreises.»²⁴ Der Modus der Zuordnung ist abhängig vom «Standpunkt des Betrachters»²⁵, der den historischen Stoff aber in jedem Fall einer Entwicklungslogik gemäss ordnet und ihm deshalb auch ein bestimmtes Telos unterstellen muss. Denn erst durch Aufsuchung der Finalursache eines Geschichtsabschnitts kann erkannt werden, welchen bestimmten Sinn dieser hat. Von diesem Sinn her ergeben sich die Zuordnungsverhältnisse zwischen den Ereignissen der Vergangenheit und der Gegenwart. «Dabei kann die Bewertung der einzelnen Sinneinheiten, die Auffassung des Verlaufs und die Herausarbeitung eines Endzieles immer noch recht verschieden sein.»²⁶ Dass aber für den Entwurf von Geschichte aus transzendentallogischen Gründen überhaupt ein Ziel notwendig unterstellt werden muss, kann nicht abgewiesen werden, weil er von der regulativen Idee eines Ziels her seine Einheit und deshalb auch die Regeln der Synthetisierung von Einzelereignissen bezieht.

Wegen der jeder Geschichtsschreibung immanenten Teleologie, ist es möglich, ihren Horizont stetig auszuweiten. Denn die Einsicht in das Telos eines historischen Abschnitts²⁷ erzeugt das Bedürfnis, ein weiteres, dieses Ziel erster Ordnung übersteigendes Ziel, anzugeben, sodass schliesslich eine Kultur- oder gar Menschheitsgeschichte entworfen wird, die alle Epochen der Geschichte sinnvoll zu integrieren vermag.²⁸ Der Entwurf derartiger Universalgeschichten ist – wie gezeigt – nicht unbedingt notwendig, um einen Sachverhalt als solchen zu erklären. Denn dazu reicht unter Umständen die Kontextualisierung dieses Sachverhalts in einen begrenzten geschichtlichen Horizont aus. Allerdings kann – wie sich noch zeigen wird – dem Sinn-

²³ A. a. O., S. 55.

²⁴ A. a. O., S. 55.

²⁵ A. a. O., S. 73.

²⁶ A. a. O., S. 74.

²⁷ Vgl. a. a. O., S. 54f.

²⁸ Vgl. a. a. O., S. 72: «Wenn nämlich schon die Entwicklung einer Einzeltotalität eine Sinnentwicklung war, dann muss auch die zusammenhängende und untrennbare Entwicklung aller Totalitäten in der Menschheit selber eine Sinnentwicklung sein.»

problem des Historismus letztlich nur durch universalgeschichtliche Ambitionen beigegeben werden, die das von ihr unterstellte Telos der Geschichte explizite ausweisen.²⁹

Es liegt nun allerdings auf der Hand, dass auch jeder Entwurf von Universalgeschichte dem Relativierungszwang moderner Geschichtsschreibung unterliegt, weil er von einem geschichtlichen Standpunkt aus unternommen wird. Im Idealfall ist der Historiograf sich der Relativität seines Standpunkts sogar bewusst. Für Troeltsch ist Geschichtsphilosophie also die Herstellung eines geschichtlichen «Zusammenhangs»³⁰ bei gleichzeitiger selbstreflexiver Einsicht in die historischen Bedingungen der dazu in Anspruch genommenen transzendentalen Unterstellung eines bestimmten Telos.

Um seinen eigenen methodischen Vorgaben gerecht werden zu können, muss Troeltsch sich also von allen historiografischen Verfahren absetzen, deren Basis übergeschichtliche Vernunft ist. Er selbst meint, Kants Philosophie der Geschichte sei der Prototyp rationalistischen Zugangs zur Historie, der das historische Material seinem moralphilosophischen Ideal vom Telos der Menschheitsgeschichte einordnen muss und ihm deshalb nicht gerecht werden kann. Typisch für alle rationalen Geschichtsphilosophien sei es, eine überzeitliche Idee als absolutes Ziel der Geschichte zu setzen. Wegen der transhistorischen Verfassung dieser Idee kann «der wirkliche Verlauf der Geschichte»³¹ sodann aber nicht angemessen erfasst werden. Die durch Kants reine Vernunft bereitgestellten Kategorien sind – so muss man Troeltsch verstehen – nicht differenziert genug, um den durch die Geschichte tatsächlich hervorgebrachten individuellen Totalitäten gerecht werden zu können.³² Das eigentliche Problem kantscher Geschichtsphilosophie ist aus der Perspektive Troeltschs also nicht, dass er die Entwicklung des Menschen unter Inanspruchnahme von Finalursachen versteht, sondern die Unfähigkeit seines Denkens, das Werden und Vergehen individueller Totalitäten hinreichend zu berücksichtigen, weil er kein echtes Materialbewusstsein gehabt habe.

Dieses Problem sei auch durch Hegel nicht behoben worden. Zwar habe er, weil seine Dialektik vorsieht, dass das Absolute auch im Individuellen zu finden sei, eine detailreiche Durcharbeitung des geschichtlichen Stoffs unternommen. Das historiografische Verfahren bleibe allerdings bei Hegel an die Präponderanz der Idee gebunden. Dieser Mangel könne allein durch ein

²⁹ Vgl. a. a. O., S. 74.

³⁰ A. a. O., S. 7.

³¹ A. a. O., S. 127.

³² Vgl. a. a. O., S. 127: «Es bedarf keines Wortes, dass ein derart abstraktes Ideal auf eine im Sinne des individualwissenschaftlichen Denkens verstandene Geschichte überhaupt nicht anwendbar ist.»

prinzipiell induktives Verfahren der Geschichtsschreibung behoben werden.³³

Troeltsch fordert deshalb ein, dass jedes historiografische Verfahren sich zunächst dem Material zuwenden müsse. Zwar muss auch jedes induktiv orientierte Verfahren schon bei der Bestimmung individueller Totalitäten einen Begriff an das historische Material herantragen. Troeltsch gesteht das unumwunden ein.³⁴ Fraglich ist aber, auf welchem Weg die Ordnungsbegriffe des geschichtsphilosophischen Entwurfs gewonnen werden. Nach Troeltsch muss es sich dabei um das zirkuläre Verfahren des «moderne[n] Realismus»³⁵ handeln, der «überall so streng als möglich von den kritisch gesicherten Tatsachen der Überlieferung»³⁶ ausgeht. Die Methode der Geschichtsphilosophie ist also ein materialgesättigtes dihairetisches Verfahren, bei dem in einer ständigen Suchbewegung Begriffe und Material aufeinander abgestimmt werden und so den Gegenstand erzeugen. Zugleich wird die Bildung der begrifflichen Instrumente zur Erfassung des geschichtlichen Gegenstands als Ergebnis desjenigen geschichtlichen Prozesses begriffen, der durch das Bewusstsein erfasst wird.

In epistemologischer Hinsicht ist die Zirkularität dieser Bewegung nicht zu überwinden, sodass die Geltung eines Geschichtsentwurfs immer fraglich bleiben muss. Troeltsch bliebe allerdings – wie schon erwähnt – missverstanden, wenn man sein *Der Historismus und seine Probleme* bloss als Abhandlung in erkenntnistheoretischer Absicht lesen würde, die darin gipfelt, die bewusstseinstheoretische Zirkularität und relative Geltung jedes geschichtsphilosophischen Entwurfs nachzuweisen. Denn er erkennt, dass mit dieser Einsicht auch praktische Probleme verbunden sind, wie nun zu zeigen ist.

4.2.2. Der Historismus und seine ethischen Implikationen

Zum Wesen des Menschen gehört, so Troeltsch, dass er sich durch ein Sollen zur Durchsetzung übernatürlicher Ideen genötigt weiss. Insofern ist Troeltsch der durch Kant geprägten Denkfigur der Opposition von Natur und geistiger Freiheit verpflichtet, nach der ein ethisches Sollen den Geist unabweisbar zur Überformung der Natur durch vernünftige Kräfte nötigt. Es

³³ Vgl. a. a. O., S. 132f.

³⁴ Vgl. beispielsweise a. a. O., S. 71: «Der historische Gegenstand wird konstituiert durch den Begriff der historischen Totalität, und diese Totalität ist nur zu bestimmen durch den eines immanenten Wertes oder Sinnes.»

³⁵ A. a. O., S. 112.

³⁶ A. a. O., S. 111.

handelt sich bei dieser Struktur um eine überkulturelle «Gemeinsamkeit eines überall empfundenen Sollens», das auf dem «überall bestehenden Gegensatz der geistigen Kultur gegen die blosse Natur»³⁷ fusst.

Troeltsch geht auch insofern mit Kant einig, als er bereit ist, aus dem «Sollcharakter aller Werte» Normen formaler Art zu extrahieren, «die wir im engeren Sinne die moralischen nennen und die von jeder Inhaltlichkeit befreit sich mit umso stärkerem Druck des reinen Sollens an uns wenden: Individualwerte der Autonomie, Charakterfestigkeit, Konsequenz, Würde, Triebüberlegenheit und Wahrhaftigkeit sowie Sozialwerte der gegenseitigen Achtung [...]»³⁸ Entscheidend ist nun allerdings, dass diese Gesetze rein praktischer Vernunft für das reale Handeln kaum von Bedeutung sind. Denn jede Gesellschaft ist genötigt, sie wegen ihrer realen moralischen Konfliktlagen in Kompromissformeln zu übersetzen. Ausserdem wird das Ethos einer Kultur in der Realität niemals durch Gesetze reiner Sittlichkeit normiert³⁹, sondern auch durch «Versuchungen des Faulen, Trägen und Bösen»⁴⁰.

Zweifellos schenkt Troeltsch in moraltheoretischer Hinsicht den positiv gegebenen Wertvorstellungen einer Kultur durchgängig mehr Beachtung als den Begriffen reiner Sittlichkeit, weil er meint, nur so der historischen Einmaligkeit kultureller Situationen gerecht werden zu können. Die realen moralrelevanten Konflikte zwischen «Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat, Recht und Wirtschaft»⁴¹ spiegeln sich in historisch kontingenten Normgefügen ab, die das Prinzip reiner Sittlichkeit nur bedingt zum Ausdruck bringen.⁴²

Will man die reale sittliche Struktur einer Gesellschaft aufdecken, ist ein rein deduktives Verfahren also von vornherein ausgeschlossen. Methodisch

³⁷ A. a. O., S. 199.

³⁸ A. a. O., S. 197. Immanuel Kant führt das Verfahren der Destillierung des rein formal gehaltenen kategorischen Imperativs aus empirischen Imperativen beispielhaft durch in den ersten zwei Abschnitten von: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

³⁹ Vgl. zum Verhältnis von «aus dem formalen Sollen folgenden Ideen» und ihren geschichtlichen Realisierungen auch Ernst Troeltschs Englandvorträge in dem Zyklus: Ethik und Geschichtsphilosophie: 1. Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral, bes. S. 76–80, und: 2. Die Ethik der Kulturwerte. Eine Vermittlung von reiner Idee der Sittlichkeit und konkreter, kulturbedingter Moral kann es nur im Kompromiss geben, wie Troeltsch in seinem letzten diesem Zyklus entstammenden Vortrag bemerkt. Vgl. Ernst Troeltsch: 3. Der Gemeingeist, S. 93f.

⁴⁰ Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, S. 198.

⁴¹ A. a. O., S. 177.

⁴² Vgl. a. a. O., S. 176f.

schlägt Troeltschs Ethik deshalb ein induktiv-analytisches Verfahren⁴³ ein, das jedes Normgefüge einer doppelten Erklärungsleistung unterzieht. Es muss gleichermassen historisiert und systematisiert werden. Der erstgenannte Schritt macht die historischen Ursachen eines Normgefüges zugänglich, der zweite dient seiner analytischen Durchsicht. «Dabei werden alle Wertungen, die subjektivsten, zufälligsten, und sinnlich gebundensten zunächst mit den objektivsten, idealsten und unsinnlichsten auf eine gemeinsame Ebene gesetzt, um dann von hier aus die verschiedenen Wertklassen und deren Wesensgesetz zu finden, schliesslich das gegenseitige Verhältnis der Wertklassen zueinander auf ein allgemeines Gesetz zurückzuführen, das dann natürlich kein Seins-, sondern ein Sollensgesetz ist, aber auch als solches immer noch tief im Sein verwurzelt ist.»⁴⁴ Das von Troeltsch avisierte Verfahren analysiert also das geschichtsabhängige Ethos einer bestimmten Zeit auf seine logische Stufung hin und sucht so diejenigen Gesetze, von denen her sich das gesellschaftliche Moralegefüge vollständig und systematisch erklären lässt. Durch diesen Klärungsprozess werden zuvor noch verdeckte Leitgesetze und -werte einer Kultur aufgedeckt und können, derart durchsichtig gemacht, in Konflikt- oder Krisenlagen in eine handlungsnormierende Position einrücken.

Ethik ist – so kann zusammengefasst werden – ein geschichtsbasiertes, induktiv-analytisches Verfahren mit dem Ziel, die moralrelevanten Gesetze einer bestimmten Kultur aufzudecken.⁴⁵ Mit der Einsicht in die Notwendigkeit eines induktiv-historisierenden Verfahrens ist sodann allerdings auch das Wissen um die relative Geltung jedes Norm- und Wertgefüges verbunden, weil es von der grundsätzlichen Geschichtlichkeit des jeweilig geltenden Normgefüges ausgeht. Damit aber hat jede ethische Selbstbesinnung das Potenzial zur Lähmung der eigenen Handlungsfähigkeit.

Troeltschs *Der Historismus und seine Probleme* muss vor diesem Hintergrund als der Versuch gelesen werden, dem modernen (Kollektiv-)Subjekt eine tragfähige Basis seines Handelns zu verschaffen. Es geht dabei um die Findung eines Wertsystems, das in geltungstheoretischer Hinsicht auch dann noch genügend belastbar und allgemein zustimmungsfähig ist, wenn es einer ethischen Reflexion unterzogen wird.

Das Interesse Troeltschs an einer der Selbstreflexion fähigen ethischen Kultur hat einen doppelten Grund. Einerseits ist es spezifisch für die Moderne, sich selbst ständig der historischen Kritik auszusetzen. Andererseits ist mit dieser Eigenschaft eine eigentümliche Fähigkeit zur Elastisierung der modernen Gesellschaft verbunden, die sie relativ krisenstabil macht. Ein aus

⁴³ Troeltsch entwirft also keine überhistorisch gegründete Ethik reiner Vernunft, sondern eine an der gegenwärtig geltenden Sitte orientierte Morallehre.

⁴⁴ A. a. O., S. 202.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., S. 203.

dem Speicher der Tradition übernommenes Wertsystem neigt von sich aus dazu, sich als zeitlose Axiologie auszugeben und entwickelt Strategien der Immunisierung gegen jeden Wandel.⁴⁶ Eine Neujustierung handlungsrelevanter Werte ist aber immer dann nötig, wenn sie eine Erschütterung «durch innere Krisen oder durch Berührung mit fremden Welten»⁴⁷ erfahren. Möglichkeitsbedingung der Reorganisation des Wertesystems ist aber die selbst-reflexiv erzeugte Einsicht in die Relativität seiner Geltung. Im Anpassungsprozess werden sodann «die gewesenen ideellen Tendenzen» in die «von der Gegenwart zu schaffenden»⁴⁸ so überführt, dass eine neue Synthese kultureller Werte entsteht.

Die geltungstheoretischen Implikationen der Historisierung aller handlungsrelevanten Werte durch ethische Selbstreflexion haben also ein Doppelgesicht: Einerseits erlauben sie die moralische Selbstanpassung moderner Kulturen an neue Umstände und damit auch ihre Überlebensfähigkeit. Andererseits droht wegen der Einsicht in die Relativität aller Wertsetzungen dauernde Verunsicherung in praktischer Hinsicht.

Die Aufgabe, einem bestimmten Ethos unter historistisch-selbstreflexiven Bedingungen Geltung zu verschaffen, fällt für Troeltsch mit der weiter oben schon explizierten anderen Aufgabe zusammen, einer bestimmten Geschichtsrekonstruktion Geltungsgewissheit zu besorgen. Sofern ein Subjekt Gewissheit über das Telos der Geschichte erreicht hat, ist auch seine Kulturpraxis hinreichend gegen relativierende Anfragen abgesichert. Denn, so unterstellt Troeltsch, das Ziel menschlicher Praxis und dasjenige seiner Geschichte sind indifferent. Das bedeutet aber: Sofern ein Geschichtsentwurf sich Geltungsgewissheit verschafft hat, sind diejenigen Handlungsnormen, die der Realisierung des dabei unterstellten Geschichtsziels dienen, ebenfalls in Geltung und umgekehrt.

4.2.3. Das religiös gesättigte Verfahren einer Kultursynthese

Troeltsch meint nun, das hermeneutisch-praktische Doppelproblem lösen zu können, indem er die Dynamik der europäischen Kulturgeschichte daraufhin befragt, welcher Wert durch sie so transportiert wird, dass er als Einheit in der geschichtlichen Vielfalt gelten kann. Es geht also um ein geschichtsphilosophisches Entdeckungsverfahren, durch das die Kulturen der europäischen Geschichte zu einer gemeinsamen Geschichte synthetisiert

⁴⁶ Vgl. A. a. O., S. 169: Dem historischen Prozess der Genese von kulturbildenden Axiologien folgt eine Phase der Theoretisierung, die «diese Schöpfung des Lebens zum allgemeinen Gesetz, zur abstrakten zeitlosen Regel oder zur juristischen und theologischen Autorität» macht.

⁴⁷ A. a. O., S. 167.

⁴⁸ A. a. O., S. 200.

werden – nämlich zu einer solchen, deren Einheit eine bestimmte, allen gemeinsame Finalursache ist.

Das Geltungsproblem ist durch die Anwendung eines solchen Verfahrens allerdings noch nicht behoben, sondern zunächst gesteigert. Denn die Synthetisierung unterschiedlicher Kulturen zu einer einzigen, ist verschärfter historisierender Anfrage ausgesetzt.

Troeltsch sieht sich deshalb dazu genötigt, die Geltung einer Kultursynthese durch religiöse Aufladung zu sichern. Religion ist diejenige Selbstausslegung des historiografischen Subjekts, durch die die Schaffung einer Kultursynthese als doppelt verursacht erscheint. Der historiografische Akt hat eine zweifache Ursache. Zum einen ist er das Resultat einer Deutungsleistung, die sich aus geschichtlichen Bedingungen speist.⁴⁹ Zum anderen erscheint dieselbe Leistung aber nicht vollständig historisch verursacht, sondern das Resultat freier geistiger Tätigkeit. Die Kultursynthese ist also einesteils «von Voraussetzungen und Antezedenzen»⁵⁰, die in der Geschichte liegen, abhängig. Andererseits muss sich das Subjekt bei der Erzeugung einer Kultursynthese so verstehen, als orientiere es sich bei seinem Deutungsakt an einer überhistorischen Dimension. Diese Fähigkeit, sich zu den geschichtlichen Vorgaben verhalten zu können, macht seine relative Freiheit aus.

Dabei handelt es sich nach Troeltsch um «eine nicht weiter ableitbare spontane Kraft des Geistes»⁵¹. Anders als bei Kant gründet der freie Akt geschichtlicher Deutung für Troeltsch nun nicht in reiner praktischer Vernunft, sondern in Offenbarung, durch die ein geschichtlich nicht ableitbares Moment in den Aufbau der Kultursynthese eingetragen wird. Das Subjekt der Geschichtsdeutung erfährt sich danach überwältigt von einer spontanen – und das heisst historisch nicht ableitbaren – Idee zur Neuordnung des geschichtlichen Materials und Wertsystems. «Es ist das ja auch das ganze Geheimnis dessen, was die Theologen Offenbarung nennen.»⁵²

Die geschichtsphilosophische Bedeutung des Offenbarungsereignisses liegt darin, dass durch sie ein ungeschichtliches Moment in den Aufbau einer Kultursynthese eingetragen wird, das als solches der historisierenden und wertrelativierenden Kritik entzogen bleibt, weil es metaphysische Qualität hat. Religion ist für Troeltsch also Bezugnahme auf einen überhistorischen Grund bei der Deutung von Geschichte. Funktional ist sie Möglichkeitsbedingung für die Erreichung von Geltungsgewissheit.

Troeltsch führt die Offenbarungsdimension also als Möglichkeitsbedingung gelungener kultursynthetisierender Geschichtsdeutung ein. Insofern

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 170, S. 174f., S. 181 und insgesamt die Abschnitte II. 4 und III. 8.

⁵⁰ A. a. O., S. 179.

⁵¹ Ebd.

⁵² A. a. O., S. 168.

hat Religion bei ihm transzendentaltheoretisch-funktionalen Charakter.⁵³ Die durch den religiösen Akt erreichte Geltungsgewissheit eines historiografischen Entwurfs wird nun genauer erreicht durch das Bewusstsein einer doppelten Korrespondenz, welches das Offenbarungsbewusstsein begleitet.

Erstens meint das historiografische Subjekt, sein Geschichtsentwurf sei in «irgendeinem geheimen Bund mit dem Realen»⁵⁴ und bilde mit anderen Worten ein reales Objekt ab.

Troeltsch ist wegen dieses Versuchs, seiner moraltheoretisch orientierten Geschichtsphilosophie den Status von Objektivität zu verleihen, vielfach vorgeworfen worden, er verlasse damit den Boden des Historismus und konterkariere deshalb die Grundlagen seines eigenen Denkens.⁵⁵ Schon Karl Mannheim hat in einer Besprechung von Troeltschs Spätschrift⁵⁶ auf die Verwirrung hingewiesen, die bei dem realistisch anmutenden Versuch, den «Historismus aus dem Relativismus»⁵⁷ herauszuführen, entstehen muss.⁵⁸ Die bloße Behauptung einer Übereinstimmung des subjektiv und perspektivisch erschlossenen Zugangs zur Geschichte mit der Geschichte selbst reiche nicht hin. Belastbar wäre eine solche Behauptung erst, so Mannheim, wenn ein Theorieelement den Konnex von Geschichtskonstruktion und Geschichte selbst plausibel machen könnte. Ein solches aber, so Mannheim, fehle bei

⁵³ So urteilt auch Jörg Dierken: Individuelle Totalität, S. 249. Eine andere Intention hat Wolfhart Pannenberg: Deutung von Troeltschs Geschichtsphilosophie, vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, S. 117: Troeltsch habe für die «Grundlegung der Geschichtserkenntnis» eine «metaphysisch fundierte[n] Erkenntnistheorie» für unabdingbar gehalten. Diese Troeltsch-Deutung ist allerdings abhängig von Pannenberg's eigenem Geschichtsverständnis. Vgl. dazu unten das Kapitel zu Pannenberg.

⁵⁴ Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, S. 183.

⁵⁵ Vgl. beispielsweise Annette Wittkau: Historismus, S. 151–156; Michael Murrmann-Kahl: Die entzauberte Heilsgeschichte, S. 160f.; Joachim Braun: Historismus und Säkularisierung, S. 118f.; Hans Michael Baumgartner: Kontinuität und Geschichte, S. 146–166. Vgl. zu den Irritationen, die diese und ähnliche Kehren in Troeltschs Spätwerk ausgelöst haben Christoph Schwöbel: Die Idee des Aufbruchs heisst Geschichte durch Geschichte überwinden, S. 261f.

⁵⁶ Vgl. Karl Mannheim: Historismus, S. 262–276. Mannheim bespricht Troeltsch, weil ihm in *Der Historismus und seine Probleme* der Stand der Debatte um den Historismus reflektiert zu sein scheint. Vgl. a. a. O., S. 262.

⁵⁷ A. a. O., 271.

⁵⁸ Ein ähnliches Urteil wird in dieser instruktiven Einführung in die Grundprobleme von Troeltschs Denken gefällt: Friedrich Wilhelm Graf/Hartmut Ruddies: Ernst Troeltsch, S. 144 und S. 159.

Troeltsch.⁵⁹ Die hier vorgelegte Deutung meint allerdings, dass das gesuchte Theorieelement bei Troeltsch selbst gegeben ist.

Es ist mit der zweiten Korrespondenzunterstellung des religiösen Bewusstseins verbunden. Der Geschichtsverlauf korrespondiert für das religiöse Bewusstsein nämlich mit einer Realbewegung desselben Absoluten, dem es seine Offenbarung verdankt. Der religiösen Selbstdeutung nach verdankt sich die Historiografie also einer Offenbarung desjenigen Absoluten, das selbst den Realgrund derjenigen Geschichte abgibt, die rekonstruiert wird. Geschichtsschreibung ist dann «intuitive Einstellung in den Gang der göttlichen inneren Wesensbewegung»⁶⁰. Das religiöse Bewusstsein meint deshalb, seine Geschichtsrekonstruktion sei wahr im korrespondenztheoretischen Sinn. Damit ist aber zugleich auch die aus sinntheoretischen Gründen gesuchte Geltungsgewissheit gegeben.

4.3. Zum Verhältnis von Glauben und historischer Kritik

Der vorausgehende Abschnitt hat gezeigt, dass die Gewinnung einer praxisrelevanten Kultursynthese in der Moderne aus der Sicht Troeltschs ausserordentlich voraussetzungsreich ist. Zunächst ist jede Kultursynthese als das Produkt relativ freier Geschichtsdeutung zu begreifen, die dann den Status absoluter Gewissheit erreicht, wenn die historistischen Anfragen durch Bezugnahme auf überhistorische Parameter sistiert werden. Nicht ausgeschlossen ist allerdings, dass derselbe Deutungsakt aus einer nichtreligiösen Perspektive als historisch bedingter dekonstruiert wird.

Es muss also vorausgesetzt werden, dass das (Kollektiv-)Subjekt sich in unterschiedlichen Modi zu einem Geschichtsentwurf und dem ihm beigeordneten Wertgefüge verhalten kann: Einerseits religiös, sodass die Geschichtskonstruktion den Status objektiver Geltung erreicht. Dieser Bewusstseinsmodus heisst bei Troeltsch Glauben.⁶¹ Andererseits können derselbe Geschichtsentwurf und seine moraltheoretischen Implikate konsequent historisiert und damit auch ihre Geltung relativiert werden.

⁵⁹ Mannheim selbst meint, ein solches Element durch Anwendung einer material-gesättigten Dialektik finden zu können. Vgl. Karl Mannheim, *Historismus*, S. 249: «Das letzte Substrat, das wirkliche Subjekt [des] Allwandels» lasse sich so erschliessen.

⁶⁰ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 168.

⁶¹ Vgl. a. a. O., S. 175: «Dazu [zur Ergreifung des Kulturideals] bedarf es letztlich eines metaphysischen Glaubens, der ihn [den kultursyntheseschaffenden Willen] hoch über die empirischen Feststellungen und Charakteristika emporträgt und an eine im tiefsten Grund des Geschehens wirkende Kontinuität glauben lässt.»

Sofern diese doppelte Möglichkeit des Zugangs zur Geschichte eingesehen ist, kann auch Troeltschs berühmtes Wort «Geschichte durch Geschichte überwinden»⁶² zu wollen, einer verstehenden Deutung zugeführt werden. Es beschreibt denjenigen Vorgang, in dem die Geltungsprobleme historistischer Geschichtsdeutung durch religiös aufgeladene Historiografie überwunden werden.⁶³ Die sinn- und geltungstheoretischen Probleme der historistisch verstandenen Geschichte werden danach insofern überwunden, als sie vermittels einer religiös entworfenen Sinngeschichte aufgehoben werden.

Dabei verfolgt Troeltsch allerdings keine Flucht in den Glauben unter völliger Ausblendung historischer Kritik. Das Subjekt wird von der Pflicht historisierender Arbeit auch dann nicht eximiert, wenn es ein Glaubensverhältnis zu einer bestimmten Kultursynthese eingeht.⁶⁴ Die glaubende Rechtfertigung einer Kultursynthese ist zwar ein Akt unmittelbarer Einsicht in die Wahrheit eines Geschichtsentwurfs, der insofern nicht durch historisierende Reflexionsakte erzeugt werden kann, weil er, wie beschrieben, auf Offenbarung zurückgeht. «Die Bildung der Massstäbe [...] ist also Sache des Glaubens in dem tiefen und vollen Sinne des Wortes: die Betrachtung eines aus dem Leben herausgebildeten Gehaltes als Ausdruck und Offenbarung des göttlichen Lebensgrundes.»⁶⁵

Allerdings entzündet sich dieser Glaubensakt an einer Reflexionskette, die eigens dazu eingesetzt ist, eine wissenschaftlich sinnvolle Kultursynthese

⁶² A. a. O., S. 772.

⁶³ Hartmut Ruddies: *Geschichte durch Geschichte überwinden*, S. 217, bemerkt zutreffend, dass der Satz «nicht einfach auf die Überwindung des Historismus [zielt, A. H], wie es meist verstanden wird, sondern auf ein *neues Konzept historischen Verstehens*, in dem dann auch die Aporien des Historismus aufgehoben sind». (Hervorhebungen im Original). Dass Troeltsch diesen neuen konzeptionellen Zugang zur Geschichte auch begrifflich als Glauben expliziert, wird bei Ruddies allerdings nicht deutlich.

⁶⁴ Vgl. auch Trutz Rendtorff: *Geschichte durch Geschichte überwinden*, 292f. Rendtorff legt die griffige Formulierung Troeltschs aus, indem er darauf hinweist, Troeltsch denke eine unabsehbare Bewegung, in der einerseits Geschichte im Sinne des Historismus durch die Findung von überzeitlichen Prinzipien überwunden wird, die sodann sogleich wieder historisiert werden. Dieser Überlegung Rendtorffs ist grundsätzlich zuzustimmen. Bedenkt man die praktische Pointe von Troeltschs Historismusbuch, so muss das Gewicht aber eindeutig auf der Gewinnung von handlungsrelevanten Werten und Prinzipien liegen. Das entscheidende Problem ist unter modernen Bedingungen die Geltung solcher Werte. Deshalb muss der Rendtorffsche Zugang zu Troeltschs Historismusschrift sachlich erweitert werden um denjenigen Modus von Bewusstsein, von dem Troeltsch meint, er ermögliche die Geltung von überhistorischen Prinzipien – also den Glaubensvollzug.

⁶⁵ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 175.

hervorzubringen.⁶⁶ Selbstverständlich sind auch Kultursynthesen denkbar, die ihren Aufbau nicht einem solchen Aufstufungsprozess von historischer Reflexion und Glauben verdanken, sondern unmittelbar und ohne historisch-kritischen Abgleich hergestellt werden. Durch derartige «Schwärmerie»⁶⁷ allerdings kann keine für die kulturelle Praxis hinreichend gesicherte Axiologie der Werte erreicht werden, weil sie sich inhomogen zu dem durch modernende Wissenschaft vermittelten Weltbild verhält und insofern realitätsfern ist. Dass Troeltsch den Glaubensakt auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Stoff bezogen wissen will, ist also Garant für die Modernegängigkeit einer durch den Glaubensakt eingesetzten Kultursynthese.⁶⁸

Sobald es einer Gesellschaft oder einem Individualsubjekt gelungen ist, durch diese Kombination säkularer und religiöser Geschichtsdeutung eine Kultursynthese zu erreichen, müssen die dabei zugleich gewonnenen handlungsrelevanten Normen dem oben schon beschriebenen Prozess moraltheoretischer Systematisierung zugeführt werden. Mit diesem Prozess verbunden ist allerdings die Gefahr der dogmatischen Versäulung des systematischen Destillats. Derartiger Hermetisierung muss wiederum begegnet werden, indem – wie beschrieben – die zum kulturbestimmenden Gesetz gewordene Kultursynthese vermittelt der Methode der Historisierung für Modifikationen offen gehalten wird.⁶⁹

Troeltsch hat m. a. W. eine Theorie der Sinnstiftung in praktischer Absicht vor Augen, die methodisch von der wechselseitigen Bezogenheit von historischer Explikation, glaubender Rechtfertigung und rationalisierender Analyse einer Kultursynthese lebt. Sofern eine Gesellschaft ein Verfahren des Umgangs mit der eigenen Geschichte findet, das seine Basis in dieser Wechselbeziehung hat, muss die «dauernde kritische Unterlage des modernen Lebens»⁷⁰ einen Sinnstiftungsvorgang also nicht unbedingt vereiteln.⁷¹

⁶⁶ Vgl. a. a. O., S. 175f.: «Sie [die glaubende Ergreifung eines Kulturideals] ist nicht möglich ohne künstlerische Gestaltungskraft, aber nicht selbst das Werk einer solchen, sondern das Werk einer wissenschaftlich geschulten, die tausend Zusammenhänge und Wechselwirkungen des historischen Lebens kennenden und die besonderen individuellen Entwicklungszusammenhänge mit einem in der Vergleichung geübten Blick aufspürenden intuitiven Denkens.»

⁶⁷ A. a. O., S. 176.

⁶⁸ Vgl. dazu auch Ernst Troeltschs RGG-Artikel: Glaube IV. Glaube und Geschichte.

⁶⁹ Vgl. Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, S. 169f.

⁷⁰ A. a. O., S. 764.

⁷¹ Michael Murrmann-Kahl: Die entzauberte Heilsgeschichte, S. 162–167 meint, Troeltsch sei es nicht gelungen, das historistische Grundproblem einer befriedigenden Lösung zuzuführen. Er setzt an Troeltschs Logik der Geschichtsphilosophie aus, dass sie wie jede rein historistisch grundgelegte Geschichtsphilosophie

Aus zweifacher Warte ist Kritik an Troeltschs Konzept denkbar: Erstens ist es möglich, zu bestreiten, dass eine vermittelnde Brücke zwischen wissenschaftlicher Einsicht in das historische Material und glaubender Absolutsetzung einer bestimmten Kultursynthese möglich sei. Dabei wäre unterstellt, ein wissenschaftlicher Zugriff auf die Geschichte lasse keinen Überstieg zu einer glaubenden Einsicht in das historische Geschehen zu, weil die Methode der Wissenschaft mit anderen Modi des Weltzugangs inkommensurabel ist. Es war Max Weber, der eine Verklammerung von Wissenschaft und wertsetzendem Glauben ausgeschlossen hat, weil er das Feld der Werturteile aus dem Bereich der Wissenschaft so exkludiert hat, dass eine Wechselbeziehung schlechtweg unmöglich erscheint.⁷² Religiöse Hingabe an einen sinnerzeugenden Gedanken würde – so Weber – erkaufte durch das «Opfer des Intellekts»⁷³.

Der zweite mögliche Einwand gegen Troeltschs Logik der Geschichtsphilosophie zielt nicht auf die Methode der Verschränkung von Wissenschaft und Werturteil, sondern auf die Idee, Geschichte könne teleologisch rekonstruiert werden. Bei dieser Art von Kritik ist an Oswald Spengler zu denken. Sein Zugang zur Weltgeschichte muss sich jeder zielunterstellenden Geschichtsauffassung versperren, weil die Reihung von in sich geschlossenen Kulturen, die aufblühen, reifen und welken, keinen weltgeschichtlichen Fortschritt beschreibt, sondern nur voneinander isolierte Aufstiegs- und Verfallsprozesse.⁷⁴ Spenglers Versuch, das im Westen gängige historiografische Ordnungsschema, nach dem «Altertum-Mittelalter-Neuzeit»⁷⁵ organisch auseinander hervorgehen, als magischen Rest aus der Frühgeschichte unserer Kultur zu entlarven, ist getragen von der Idee, die Weltgeschichte in eine vergleichende Morphologie der Kulturen zu überführen. Spengler unterstellt mit anderen Worten, dass die Herstellung von Kultursynthesen sich durch das geschichtliche Material nicht decken lässt.

das Geltungsproblem nicht lösen könne, sondern es allenfalls auf höherer Erkenntnisebene iteriert. Das ist wissenschaftstheoretisch nicht zu bestreiten. Allerdings ist damit noch gar nicht gesagt, dass eine Sistierung des Geltungsproblems durch religiösen Glauben unmöglich ist. Murrmann-Kahl übersieht diese von Troeltsch avisierte Möglichkeit nicht (vgl. a. a. O., S. 360f.), meint aber, sie sei unzureichend durchgeführt, weil danach Gott als absolute Substanz in konstitutionslogischer Hinsicht abhängig vom Glaubensbewusstsein des Subjekts sei. Vgl. zu dieser an Hegel orientierten Art von Kritik an Troeltsch auch Falk Wagner: *Was ist Religion?*, S. 136f. und S. 140f.

⁷² Vgl. Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*.

⁷³ A. a. O., S. 23.

⁷⁴ Vgl. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 3–70.

⁷⁵ Vgl. a. a. O., S. 24–30.

Zunächst zum erstgenannten Problemkreis: Troeltschs Verhältnisbestimmung von historischer Wissenschaft und glaubendem Werturteil ist tatsächlich nicht alternativlos, wie Webers Wissenschaftskonzeption zeigt. Soll Troeltschs Interdependenzkonzeption gegen die antinomische Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Werturteil Recht behalten, so ist ein erhöhter Begründungsaufwand zu ihrer Plausibilisierung nötig. Ziel eines solchen Plausibilisierungsgangs wäre der Nachweis, dass eine Brücke zwischen historischer Wissenschaft und religiösem Glauben aus funktionalen Gründen verständlich gemacht werden kann. Der letzte Grund für derartige Verknüpfungen von Geschichtswissenschaft, Ethik und Glauben ist die Struktur menschlichen Bewusstseins. Und deshalb sei es Aufgabe der Religionstheorie «das Wesen des religiösen Apriori» aufzudecken, das seine Funktion darin habe, «alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Massstab»⁷⁶ zu beziehen. Diese Aufgabe ist von Troeltsch nirgends in Form einer Selbstbewusstseinstheorie im engeren Sinn gelöst worden. Seine religionstheoretischen Überlegungen verdanken sich vielmehr religionsgeschichtlicher Analysearbeit, deren begriffliches Destillat der behauptete Konnex ist.⁷⁷ Es wird sogleich zu zeigen sein, dass Troeltsch meint, die gesamte europäische Kultur- und Religionsgeschichte als Ausdruck dieses Zusammenhangs von historischem Bewusstsein und religiös fundierter Kultursynthese rekonstruieren zu können.

Bevor das geschieht, soll auf den anderen zuvor angedeuteten möglichen Einwand gegen Troeltschs Methode eingegangen werden. Das durch den Hinweis auf Spenglers *Untergang des Abendlands* aufgebrachte Problem betrifft die Frage, ob dem geschichtlichen Material überhaupt eine teleologische Ordnung angemessen ist. Der Entscheid Spenglers, das Geschichtsmaterial durch die Morphologie des Aufstiegs und Verfalls zu ordnen, geht einher mit der Vorentscheidung, es gäbe keine namhafte Vermittlung zwischen den vereinzelt sich entwickelnden und untergehenden Kulturen.⁷⁸ Troeltsch hat über Spenglers Werk geurteilt, es sei «vermutlich das bedeutendste Buch, das während des Weltkriegs geschrieben worden ist»⁷⁹, das

⁷⁶ Ernst Troeltsch: *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, S. 494.

⁷⁷ Diesen methodischen Zugriff wählt Troeltsch schon in seinem frühen, ursprünglich dreiteiligen Aufsatz von 1895/96 zum Thema: Vgl. Ernst Troeltsch: *Die Selbständigkeit der Religion*, S. 420f.

⁷⁸ Selbst wenn eine Kultur in ihrer reifen Gestalt den Aufstieg einer anderen formgebend überlagert, handelt es sich dabei lediglich um Pseudomorphosen. Der Einfluss der alten Kultur wird schliesslich abgeschüttelt werden. Vgl. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 784–840.

⁷⁹ Ernst Troeltsch: *Der Untergang des Abendlandes*, S. 85.

allerdings seine Schranke darin habe, sich nicht von der «tragische[n] Verfallsstimmung»⁸⁰ befreit zu haben, die den besiegten Kulturen eigne. Troeltsch deutet in seiner Besprechung von Spenglers *Untergang des Abendlandes* schon 1919 an, wie er sich die Überwindung dieser quälend getrübten Stimmung vorstellt. Dabei spielt der Glaube «an einen Sinn des Lebens, der unabhängig ist, von Aufstieg und Niedergang»⁸¹ eine entscheidende Rolle. Es bedarf also einer Konstruktion von Geschichte von einer die Epochen übergreifenden teleologischen Idee her, die in dieser Form freilich keinen Anspruch auf Objektivität erheben kann, sondern allein im Modus des Glaubens durch ein (Kollektiv-)Subjekt für wahr gehalten wird. Die entscheidende Differenz zu Spenglers Kodierung der Geschichte besteht in der Unterstellung einer materialen Leitidee, die den Gesamtentwurf von Geschichte präfiguriert und deshalb in allen Epochen – wenn auch in unterschiedlicher Art und Weise realisiert – anzutreffen sein muss. Letztlich kann Troeltsch seine Methodik gegen Spenglers Generalanfrage nur durch erfolgreiche Anwendung auf geschichtliches Material verteidigen. Das in einen Zusammenhang gebrachte Material würde dann zwar den Aufstieg und Untergang von Epochen darstellen. Es müsste sich aber zeigen lassen, dass der Übergang von einer Epoche in die nächste nicht gleichbedeutend mit kulturellem Abbruch auf allen Ebenen ist. Mindestens ein Element müsste alle in einen teleologischen Zusammenhang gebrachten Epochen überdauern und sie so zu einer Kulturgeschichte verknüpfen. Eine Kultur – das wäre die Quintessenz dieses Programms – transformiert sich selbst, allerdings ohne dabei ihren Kern jemals zu zersetzen.

4.4. Realisierung von Individualität als Sinn der europäischen Geschichte

Die gesuchte Idee, von der her sich eine materialgesättigte Teleologie der europäischen Kultur verständlich machen lässt, ist nach Troeltsch das Konzept von Individualität. Der Begriff wird von ihm auf zwei Bedeutungsebenen gebraucht: Individualität kann erstens in geltungstheoretischer Hinsicht die Restrangierung eines Wertsystems auf ein (Kollektiv-)Subjekt bedeuten. Zur Einsicht in die bloss individuelle Geltung aller Wertsetzung kommt die historistische Moderne unumgänglich. Zweitens wird durch den Begriff in werttheoretischer Hinsicht der Einzelne als singuläre Erscheinung der menschlichen Natur in seinem inkommensurablen Wert bezeichnet. Verbunden damit ist nach Troeltsch die ethische Forderung der Beförderung

⁸⁰ A. a. O., S. 87.

⁸¹ Ebd.

von Individualität. Realisiert ist sie aus der Sicht Troeltschs erst dort, wo das Individuum seinen besonderen Interessenlagen auf allen Ebenen seines Weltumgangs frei nachkommen kann. Bei Troeltsch verbinden sich damit vor allem sozialpolitische Vorstellungen, wie sich zeigen wird. Jedenfalls reicht Freiheit als Bewusstseinsphänomen für den Zustand, der Troeltsch als Realisierung von Individualität vorschwebt, nicht aus. Das ethische Prinzip von Individualität wird nämlich nur dadurch geschichtlich wirksam, dass es in bestimmten Kulturbereichen symbolisiert oder realisiert wird.

In der Moderne ist die sozialpolitische Realisierung auf unterschiedliche Weise gelungen, wie Troeltsch meint. So sind für ihn die Heraufkunft der Demokratie in einem von der Kirche losgelösten Staatswesen, die Etablierung des Humanitätsgedankens und des Gleichheitsideals im modernen Recht, die Durchsetzung von Rationalität und Historismus in den Wissenschaften Beleg dafür.⁸² Moderne Kunst, «die, von den objektiven Mächten der Kirche und Autorität gelöst, ganz persönliche Lebensgehalte völlig frei» darstellt, könne als Feld gelungener Symbolisierung von Individualität gelten.⁸³ Aber auch in geistesgeschichtlicher und moraltheoretischer Hinsicht setzt sich das Prinzip durch: Moderne Philosophie hat sich mit ihrem Anspruch auf gedankliche Voraussetzungslosigkeit von den Vorgaben des kirchlichen Mittelalters gelöst und zerfällt deshalb in unterschiedliche Denkströmungen, die keine Einheit mehr zulassen. In Moraltheorien, soviel lässt sich aus der Sicht Troeltschs sagen, werden die «Züge einer autonomen, innerlich begründeten Übergangsmoral mit dem Ziel der Herausarbeitung der eigenen Persönlichkeit zu einem Werk der sittlichen Freiheit und» sind verbunden «mit dem anderen Ziel der Verbindung der Menschen untereinander als sittlicher Persönlichkeiten, wo keiner bloss als Mittel sondern jeder immer auch als Zweck betrachtet wird».⁸⁴

Troeltsch verbindet die Realisierung des Individualitätsgedankens also mit der vom Mittelalter abgelösten Moderne.⁸⁵ Sie ist nicht darauf be-

⁸² Vgl. Ernst Troeltsch: Das Wesen des modernen Geistes, S. 6–21.

⁸³ A. a. O., S. 21.

⁸⁴ A. a. O., S. 28f.

⁸⁵ Troeltsch selbst äussert sich einerseits skeptisch dazu, die Moderne auf der Grundlage eines einzigen Prinzips zu konstruieren, vgl. a. a. O., S. 38: «So sind nun alle einheitlichen Konstruktionen der modernen Welt aus einem Punkte, sei es nun aus dem Antichristentum, aus dem Individualismus, aus der Diesseitigkeit und Immanenz oder aus dem reinen Fortschritt oder aus dem Zersetzungsprozess gealterter Kulturen, gleichweise unmöglich.» Andererseits kann er doch das Prinzip Individualität und seine kulturelle Bearbeitung als den einen Grundfaktor aller modernen Strebungen bezeichnen, die «untereinander nur durch den gemeinsamen Ursprung im befreiten Individualismus [...] verbunden sind». Die

schränkt, Gestaltungsprinzip des modernen Christentums neuprotestantischer Prägung zu sein,⁸⁶ sondern ist das Gestaltungsprinzip aller modernen Lebensbereiche. Soll das Prinzip Individualität tatsächlich die gesuchte Synthese europäischer Kultur sein, muss sich deren Geschichte so darstellen lassen, dass sich die sukzessive Durchsetzung von Individualität organisch und zwanglos aus ihr ergibt.

Individualität ist für Troeltsch zugleich dasjenige Prinzip, durch das sich die europäische Kulturgeschichte überhaupt zu einer Einheit bündeln lässt. Es überdauert den Auf- und Abstieg der einzelnen Epochen und erlaubt auf diese Weise deren Synthese zu einer Kulturgeschichte. Im Folgenden wird die These vertreten, Troeltsch habe der christlichen Kirche bei der Tradierung des Individualitätskonzepts über die Epochenbrüche hinweg eine entscheidende Rolle zugesprochen, auch wenn die Idee als solche nicht auf sie zurückgeht. Vielmehr hat das Konzept Individualität vorchristliche Wurzeln. Die Ekklesia aber hat die ihr zugespielten individualitätstheoretischen Fundstücke aus der jüdischen Prophetie und der griechischen Antike amalgamiert und durch die Zeit bis in die moderne Gegenwart getragen, wo sie erstmals auch sozialpolitische Kraft in der Breite der Gesellschaft entfalten konnte – zugleich aber auch in der Gefahr steht wieder verdrängt zu werden.

4.5. Troeltschs Periodisierung der europäischen Geschichte und ihre Einheit im Individualitätsprinzip

Geschichtsphilosophie wird bei Troeltsch auf zwei Ebenen verfolgt. Einerseits kann und muss sie als Kulturgeschichte geschrieben werden. Dabei wird der Kulturraum als solcher durch die Geschichtsschreibung definiert. Der Historiograf sucht einen Begriff, durch den das Material der Kultur sich zu einer Sinn erzeugenden teleologischen Gesamtgeschichte fügt. Um das Spezifikum einer Kultur zu definieren, bedarf es gleichzeitig und zweitens weltgeschichtlicher Überlegungen. Denn ohne den geschichtlichen Vergleich bleibe das Wesen einer Kultur letztlich unverstanden. Umgekehrt gilt aber auch: Ohne kulturgeschichtliche Differenzierungen bleibt Weltgeschichte ein blindes Unternehmen ohne Sinn für das Material.

vorliegende Arbeit unterstellt deshalb, Troeltschs Kultursynthese müsse vom Individualitätsgedanken her begriffen werden. Es wird sich sogleich zeigen, dass sich die Rekonstruktion seiner materialen Geschichtsphilosophie tatsächlich nur von diesem Gedanken her sinnvoll durchführen lässt.

⁸⁶ Vgl. Trutz Rendtorff: Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit sowie Christian Albrecht: Historische Kulturwissenschaft, S. 278–282.

Troeltschs Werk bietet schon in seiner frühen Phase beide Arten von Geschichtsschreibung.⁸⁷ Die Absolutheitsschrift von 1902 kann als Musterbeispiel für die Beschreibung der Wechselbeziehung von Kultur- und Weltgeschichte zumindest in Hinsicht auf das Verhältnis der Weltreligionen zueinander gelten. Sie bietet kulturgeschichtliche Überlegungen zum geltungstheoretischen Selbstverständnis der christlichen Religion einerseits.⁸⁸ Andererseits wird das Christentum in ein Verhältnis zu aussereuropäischen Religionen gebracht⁸⁹, sodass Troeltschs Argumentationsgang hier weltgeschichtliches Gepräge erreicht.⁹⁰

Um das historistische Problem einer Lösung zuzuführen, musste Troeltsch vor allem am Entwurf einer Kulturgeschichte interessiert sein. Zwar liegt eine solche nicht in der Form einer Gesamtdarstellung vor. Sie wäre Stoff des geplanten zweiten Buchs von *Der Historismus und seine Probleme* gewesen. Es ist allerdings möglich, die Kulturgeschichte, wie sie Troeltsch vorschwebte, in Grundzügen aus seinen *Aufsätzen zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* zu extrahieren.⁹¹

⁸⁷ Vgl. zu den weltgeschichtlichen Absichten, die bei ihm aus religionstheoretischer Perspektive ausgearbeitet werden bereits den Abschnitt IV von Ernst Troeltsch: Die Selbstständigkeit der Religion, S. 485–535. Dass Troeltsch sich in seiner frühen Phase ebenfalls schon um den Entwurf einer Kulturgeschichte aus religionsgeschichtlicher Perspektive bemüht hat, lässt sich beispielsweise ablesen an ders.: Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts. Ebenfalls in dieser Absicht arbeitet seine Dissertation von 1891: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Zwar ist in der frühen Phase noch kein Rückgang auf die Antike erkennbar, aber das Prinzip seiner Kulturgeschichtsschreibung als solches kristallisiert sich ab den 90er-Jahren des 19. Jahrhunderts heraus: Es geht darum, die Phänomene einer die Kultur insgesamt prägenden Idee einzuordnen. Die Geschichte muss als Mittel zum Zweck der Realisierung dieser Idee verständlich werden.

⁸⁸ Vgl. Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, erstes und zweites Kapitel.

⁸⁹ Vgl. zu Troeltschs Versuch, dem Christentum trotz religionsgeschichtlicher Einordnung den Status einer relativen Höchstgeltung zuzusprechen Reinhold Bernhardt: Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte, S. 210–217. Vgl. zum Versuch der Begründung dieses Anspruchs und zu den religionsgeschichtlichen Widerständigkeiten auch Ernst Troeltschs späten Englandvortrag: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen.

⁹⁰ Vgl. Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, drittes bis sechstes Kapitel.

⁹¹ Ernst Troeltsch: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Hans Baron hat diese Sammlung nach Troeltschs Tod zusammengestellt und gibt in seinem Vorwort die Einschätzung ab, dass sie in gewisser Weise als Vorarbeiten

An ihnen lässt sich ablesen, dass Troeltsch den Versuch unternommen hat, neben der geistesgeschichtlichen Entwicklung zugleich das soziale Geschehen zu beachten. Troeltsch will den Verlauf von Geschichte also auf zwei Ordnungsebenen verfolgen. Verhält sich der soziologische Zugriff zu dem geistesgeschichtlichen homogen, so kann die derart gegründete Geschichtsphilosophie in doppelter Hinsicht als materialgesättigt gelten.

Troeltsch hat gemeint, vor allem durch die soziologische Ordnung des Materials sei ein hoher Grad an Objektivität zu erreichen. Mit dieser Unterstellung lehnt er sich an die von Werner Sombart und Max Weber vertretene soziologische Methode der Geschichtsschreibung an⁹² und behauptet, «eine wirklich objektive Periodisierung» von Geschichte sei nur «von [ihren] sozial-ökonomisch-politisch-rechtlichen Unterbauten her möglich. Allein sie würden feste, alles tragende und mitbestimmende und ausserdem leicht äusserlich erkennbare Strukturzusammenhänge»⁹³ bilden. Dieser objektiv auszumessende Unterbau der Geschichte tritt real zwar niemals isoliert vom geistig-kulturellen Überbau auf,⁹⁴ lasse sich epistemologisch aber von diesem unterscheiden.⁹⁵ Wie sich im Folgenden zeigen wird, verzichtet Troeltsch allerdings faktisch darauf, eine doppelte Geschichtsschreibung zu unternehmen. Vielmehr blendet er die soziologische und die geistesgeschichtliche Perspektive ständig ineinander.⁹⁶

Im Folgenden wird ein Vorschlag zur Periodisierung der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte gemacht, wie er sich aus Troeltschs einschlägigen Aufsätzen zur Sache nahe legt. Die Kompilation von Troeltschs Studien zur Geschichte Europas wird in der Absicht unternommen, das Individualitätsprinzip als dasjenige Einheitsmoment zu präsentieren, von dem Troeltsch gemeint hat, dass es die Kultur durch die Zeit zusammenhält.

zum von Troeltsch geplanten zweiten Buch von *Der Historismus und seine Probleme* angesehen werden können. Vgl. H. Baron: Vorbericht des Herausgebers zu E. Troeltsch, S. V–XX.

⁹² Vgl. Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 747–756.

⁹³ A. a. O., S. 756.

⁹⁴ Vgl. a. a. O., S. 748.

⁹⁵ Vgl. a. a. O., S. 768.

⁹⁶ So behauptet Troeltsch zwar, die soziologische Perspektive auf die europäische Kulturgeschichte würde auf insgesamt fünf Grossepochen schliessen lassen, zeigt das allerdings nirgends unabhängig von der gleichzeitig bei ihm immer mitgeführten Geistesgeschichte. Es lässt sich wegen seiner allgemeinen Zustimmung allerdings annehmen, dass er sich im Wesentlichen Webers Analyse der Antike und Sombarts Ausführungen zum *Imperium Romanum*, zum Früh- und Spätmittelalter sowie zur Neuzeit anschliesst. Vgl. a. a. O., S. 749–755.

4.5.1. Die jüdische Prophetie

Die jüdische Prophetie trägt in die europäische Geistesgeschichte vor allem zwei Elemente ein. In ethischer Hinsicht etabliert sie ein Brüderlichkeits- und Gerechtigkeitsideal, das seinen Grund in der innerlichen Haltung von Persönlichkeiten hat,⁹⁷ die sich nach prophetischer Vorstellung sittlich vor Gott zu verantworten haben. Dieses Prinzip individueller sittlicher Verantwortung ist zuvor auch in Israel völlig unbekannt gewesen, erschien deshalb als völlig irrational und musste allmählich gegen das herrschende Ethos durchgesetzt werden.⁹⁸

Die unbedingte wechselseitige Bindung Israels und Jahwes ist, so Troeltsch, ein Produkt der Propheten, das selbst im Exil nicht infrage gestellt wird.⁹⁹ Von Jahwe wird erwartet, dass er das Volk Israel durch seine Leiden hindurch zu einem Ziel der Erlösung und des Heils leiten wird. Hier hat das europäische Prinzip teleologischer Geschichtsphilosophie seine Wurzeln.¹⁰⁰ Es wird durch das Christentum aufgenommen und erreicht schliesslich durch das kirchliche Mittelalter die Moderne. Dort schlägt es sich vor allem in den aufklärerischen und idealistischen Geschichtsphilosophien nieder und erhält seinen prägnantesten Ausdruck in den politischen Programmen der Vollendung des Menschen. Die europäische Sehnsucht nach Geschichtssinn ist damit für Troeltsch ein historisches Produkt,¹⁰¹ das in den anfänglich irrationalen Denkfiguren der jüdischen Propheten gründet. Dass diese Sehnsucht ihre inhaltliche Bestimmung durch den Individualitätsgedanken erfährt, ist ebenfalls durch die jüdische Prophetie vorgespurt. Letztlich hätte sich Troeltsch auch sein eigenes Verlangen nach teleologischer Geschichtsdeutung als eine Nachwirkung prophetischer Geschichtsphilosophie erklären müssen.

4.5.2. Die griechisch-römische Antike

Ein uneingeschränkt affirmatives Verhältnis zum Staat konnte, so die Deutung Troeltschs, die jüdische Prophetie wegen ihres sozialkritischen Charakters naturgemäss nicht erreichen. Dieses Desiderat wird ausgeglichen durch das hellenische und römische Denken. Die klassische griechische Antike habe am Beispiel von Stadtstaaten das Staatswesen erstmals rational expliziert und damit den Grund für die späteren Staatstheorien des römischen

⁹⁷ Vgl. Ernst Troeltsch: *Judentum und christliche Antike*, S. 54–58.

⁹⁸ Vgl. a. a. O., S. 58.

⁹⁹ Vgl. a. a. O., S. 47.

¹⁰⁰ Vgl. a. a. O., S. 48.

¹⁰¹ Vgl. Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, S. 721–726

Reichs gelegt. Von dort sind sie nicht nur ideengeschichtlich wirksam gewesen, sondern haben sich in der Geschichte realpolitischer Herrschaft niedergeschlagen. Dass moderne Staaten sich dazu genötigt fühlen, ihre Verfassung mit Gründen zu plausibilisieren, ist, folgt man Troeltsch, Frucht antiker Verhältnisse. Dieser in der griechischen Antike wurzelnde Zwang zu Rationalität und systematischer Selbstanalyse in Hinsicht auf den Staat führe, vermittelt über das christliche Naturrecht, «zum modernen, profanen»¹⁰² Recht mit seiner Hochschätzung und Gleichstellung des Individuums.

Neben dieser rechtstheoretischen Bedeutung der Antike in Hinsicht auf das Individualitätsprinzip, gibt es aus der Perspektive Troeltschs auch eine wissenschaftstheoretische. Mit der Durchsetzung rationaler Welterklärung gegen das mythische Weltbild ist für Troeltsch die Basis für den allgegenwärtigen Anspruch auf kritische Durchsicht der Verhältnisse gelegt, der im Mittelalter zur Reife gelangt.¹⁰³ Schliesslich mündet diese Bewegung der Kritik auf geisteswissenschaftlicher Ebene in die historische Kritik geistiger Vollzüge¹⁰⁴ und damit in den Historismus und sein Individualitätspathos in geltungstheoretischer Perspektive.

4.5.3. Das Christentum

Im kulturgeschichtlichen Programm Troeltschs ist für die Einordnung des Christentums entscheidend, dass ihm die Rolle der Kombinierung und epochenübergreifenden Tradierung des zuvor schon auftauchenden mehrdimensionalen Prinzips von Individualität zukommt. Die Kirche ist dasjenige Institut, das als soziologisch relevante Grösse über die Epochengrenzen hinweg persistiert und deshalb das geistige Gut des prophetischen Judentums und der Antike in das Mittelalter und die Neuzeit transponieren kann. Der geistige Brückenschlag zwischen Antike und Moderne ist also einzig der Existenz der christlichen Kirche zu verdanken.¹⁰⁵

Daraus resultiert die Notwendigkeit, die Geschichtsphilosophie unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte des kirchlichen Christentums zu entwerfen, wenn die Kirche auch nicht unter Absehung ihrer vielfältigen Wechselwirkung mit den sonstigen epochemachenden Akteuren zu verstehen ist. Ab der Neuzeit nimmt der Grad an Komplexität bei der Geschichtsschreibung allerdings zu, weil nun sowohl kulturwirksame Institutionen wie auch Individuen beginnen, ein kirchenunabhängiges Eigenleben zu führen, das gleichwohl vom Geist des Christentums durchsetzt bleibt.

¹⁰² A. a. O., S. 721.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., S. 720.

¹⁰⁴ Vgl. a. a. O., S. 717.

¹⁰⁵ Vgl. a. a. O., S. 717f.

4.5.4. Die christliche Antike und das Mittelalter

Zwar erfahren die individualitätstheoretischen Vorgaben aus Judentum und griechisch-römischer Antike schon durch das Urchristentum eine Verschmelzung.¹⁰⁶ Aber erst mit dem sozialpolitischen Aufstieg der Kirche wird die Synthetisierung beider Traditionslinien dann verstetigt.¹⁰⁷

Augustin kann nach Troeltsch als derjenige Denker gelten, bei dem die Synthese von jüdisch-christlichem und griechisch-antikem Denken erstmals eine vollendete Systematisierung findet: Das christliche Ethos zielt durch seine Orientierung am Doppelgebot der Liebe einerseits auf Selbsthingabe an Gott, andererseits auf die liebende Hochschätzung des Nächsten und prolongiert damit die ethischen Vorgaben der jüdischen Prophetie. «Die Christlichkeit ist nicht mehr wesentlich beschaulich, sondern tätig-lebendig und gerade aus dem Zentrum, aus der Gottesliebe, entspringt ihre Hauptforderung und Hauptbestimmung, die Bruderliebe.»¹⁰⁸ Gleichzeitig meint Troeltsch, Augustin übernehme das Paradigma rationalisierten Weltumgangs aus der griechischen Antike und katalysiere es. Dabei implantiere er dem Christentum eine Kulturoffenheit, die es so zuvor nicht gehabt habe.

Die jesuanische Frömmigkeit sei aufgrund ihrer Naherwartung des Endgerichts an sich kulturlos gewesen.¹⁰⁹ Das Bewusstsein des bevorstehenden Endes der Geschichte habe das Christentum zu einer Haltung der Indifferenz der Welt gegenüber gezwungen. Zwar habe das es durch platonisch-stoischen Einfluss schon früh eine Umformung seines Heilsbegriffs mit ethischen Konsequenzen erfahren. Heil wurde nicht mehr von einem Abbruch der Welt erwartet, sondern musste innerweltlich erreicht werden. Diese Einsicht konnte nun aber – so Troeltsch – doppelt verstanden werden,¹¹⁰ und erst mit der zweiten Deutungslinie, wie sie durch Augustin realisiert worden ist, ergibt sich ein offensiver Kulturbezug.

Zuvor hatte Clemens die platonisch-stoische Idee des höchsten zu realisierenden Guts in Form einer Ethik der Weltabwendung ausgedeutet. Denn das Ideal menschlichen Daseins kann seiner Auffassung nach nur durch konsequente Vergeistigung erreicht werden. Clemens entwirft aus der Sicht Troeltschs «eine Ethik des Individuums, der Heiligung und Reinigung des eigenen Selbst, in allererster Linie»¹¹¹. Das Weltverhältnis des Individuums wird auf die Funktion der Bewährung des Vergeistigungsprozesses reduziert. «Clemens [deutet] das Doppelgebot Jesu als das Gebot der

¹⁰⁶ Vgl. dazu Ernst Troeltsch: Judentum und christliche Antike, S. 62.

¹⁰⁷ A. a. O., S. 94.

¹⁰⁸ Ernst Troeltsch: Augustin, S. 87.

¹⁰⁹ Vgl. a. a. O., S. 97f.

¹¹⁰ Vgl. a. a. O., S. 54f.

¹¹¹ A. a. O., S. 60.

Selbsthingabe an Gott durch Reinigung des Herzens und Loslösung von der Welt, wozu dann auch die Bruderliebe als Überwindung der selbstsüchtigen Affekte und weltüberwindende Gesinnung gehört.»¹¹²

Erst mit Augustin wird der Begriff des höchsten Guts dann auch systematisch auf die Welt bezogen. Mit ihm erreicht das Christentum erstmals ein kulturkompatibles Selbstverständnis, das sich in ein rationales Wechselverhältnis zu Wissenschaft, Kunst, Staat und Gesellschaft bringen lässt. Vor diesem Hintergrund ist es nicht erstaunlich, dass Troeltsch Augustins Sündenlehre als ein Epiphänomen seiner Theoriebildung betrachtet.¹¹³ Sie ergibt sich organisch aus der Spannung zwischen der reinen Idee des höchsten Guts und dem Versuch ihrer Realisierung unter endlichen Bedingungen. Augustins Denken bewege sich wegen dieser Spannung in der Dialektik von Weltbejahung und Weltverwerfung. Allerdings sei die Durchführung der Sündenlehre bei Augustin nirgends mit einem Ideal von Weltabstinenz verbunden, wie es typisch für den jesuanischen Glauben gewesen sei. Vielmehr gilt aus der Sicht Troeltschs: Augustins «eigentlichstes Anliegen war und blieb [...] die Ethik in dem grossen antiken Sinne, dass sie die Lehre vom Sinn und Wert des Lebens ist, und mit dem Ziel, die Weltwerte in sich aufzunehmen»¹¹⁴.

Aufs Ganze gesehen erreicht das Christentum mit Augustin also eine kulturoffene Form, die zwar durch die Sündenlehre gebrochen ist, gleichzeitig aber die Möglichkeit eröffnet, das kulturelle Geschehen zu prägen. Von dieser Möglichkeit wird das Mittelalter in besonders hohem Masse Gebrauch machen. Bekanntlich meint Troeltsch, die Verschmelzung von Christentum und Kultur zu einem durch die Kirche beherrschten Einheitsgebilde, das in sozialer und geistiger Hinsicht das gesellschaftliche und individuelle Leben durchgehend bestimmt, sei das Definiens für das Mittelalter schlechthin. «Das sogenannte Mittelalter ist [...] die Periode kirchlicher Kultur, die im Gebiet des heiligen römisch-deutschen Reiches oder der Papstmonarchie, im Gebiete des byzantinischen Kaisertums und im Gebiete des Islam durch allbeherrschende kirchliche Lebensideale und durch eine konzentrierte kirchliche Zentralmacht das Denken und Leben wesentlich bestimmte.»¹¹⁵ Der beständige mittelalterliche Kampf zwischen Papsttum und Staatsgewalt um die jeweilige Vorherrschaft könne nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine kirchenunabhängige Staatskonstruktion im Sinne der Antike oder der Moderne im Mittelalter fehlt.¹¹⁶

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. a. a. O., S. 98f. und S. 103.

¹¹⁴ A. a. O., S. 105.

¹¹⁵ Ernst Troeltsch: Zusätze und handschriftliche Erweiterungen, S. 834f.

¹¹⁶ Vgl. Ernst Troeltsch: Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums, S. 130f.

Ganz in Vergessenheit gerät das Sündenbewusstsein allerdings nirgends. Es begleitet die Verschmelzung von Christentum und Kultur in Form ständigen Kritikpotenzials.

Troeltsch führt das am Beispiel des mittelalterlichen Rechts vor: Das Christentum hatte sich mit der Aneignung des stoischen Naturrechts die Möglichkeit verschafft, ein doppeltes Rechtsverständnis auszubilden.¹¹⁷ Neben das «absolute Naturgesetz der Urwelt mit Freiheit, Gleichheit und Gemeinbesitz» wird das «relative Naturgesetz der Folgezeit mit der harten Staats- und Rechtsordnung und dem rechtlich geschützten Eigentum, mit Krieg und Gewalt, Sklaverei und Herrschaft»¹¹⁸ gestellt.

Weil das Naturrechtsideal real nirgends durchsetzbar war, hat sich das Mittelalter dazu genötigt gesehen, den Akzent auf das relative Recht zu legen, das wegen seiner Kompromissartigkeit allerdings immer im Verdacht stand, ein Werk der Sünde zu sein. Dem mittelalterlichen Menschen erschien «Staat, Recht, Eigentum, die ganze Kultur überhaupt als ein Werk der Sünde, und es kann, wie im gregorianischen Kirchenstreit, aufgrund dessen die Kirche beliebig in diese ihr tief untergeordneten Sündenstiftungen eingreifen.»¹¹⁹ Und dieser Eingriff erfolgt in einer Weise, die der Realisierung des Individualitätsideals zunächst ausserordentlich ungünstig ist. Denn unter der Prämisse der Erbsünde musste das kirchliche Naturrecht zur «Verherrlichung der Autorität, der demütigen Unterwerfung unter die Gewalt, der nur durch Patriarchalismus gemilderten Unterordnung unter die herrschenden Mächte auf dem Gebiete des Staates, der Familie, der Vasallität, der Leibeigenschaft»¹²⁰ führen.

Dieser Entwicklung zum Trotz gerät das Individualitätsideal niemals in Vergessenheit. In Form des Naturrechtsideals, das eine freie, durch Liebe bestimmte Gegenseitigkeit von Gleichen im Reich Gottes vorsieht, bleibt es gegenwärtig. Es gibt also keinen Traditionsabbruch in Hinsicht auf den Individualitätsgedanken, auch wenn er das Mittelalter hindurch bloss als reine Idee auf dem Rücken autoritärer Sozialverhältnisse transportiert wird.

Thomas bringt das absolute und das relative Naturrecht sodann in ein axiologisches Stufungsverhältnis. Die relative Naturordnung wird als Schöpfung Gottes gewürdigt, bedarf zur Vervollkommenung allerdings seiner Gnade. Daraus ergibt sich auch eine Stufung in der Gesellschaft, die sich aufteilt in das zu beherrschende Massenchristentum und die herrschende

¹¹⁷ Vgl. Ernst Troeltsch: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, S. 174–177.

¹¹⁸ Ernst Troeltsch: Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums, S. 158.

¹¹⁹ Ernst Troeltsch: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, S. 178.

¹²⁰ Ebd.

kirchliche Elite, die sich zur Durchsetzung des relativen Naturrechts der staatlichen Gewalt bedient.

4.5.5. Reformation und Altprotestantismus

Das Reich-Gottes-Ideal mitsamt der Individualitätsidee tritt dort wieder offen zutage, wo die gesellschaftliche Stratifikation zugunsten der reformatorischen «Einheitlichkeit und prinzipielle[n] Gleichheit der Moral für alle Christen»¹²¹ aufgehoben wird. Luthers Idee vom Priestertum aller Gläubigen ist für Troeltsch nur möglich, weil er das christliche Naturrecht in Hinsicht auf die Schätzung der Person rigoros von seinem Ideal her begreift und dieses Ideal gegen die herrschenden Verhältnisse in Anschlag bringt. Troeltsch ist bekanntlich der Auffassung, dass mit der Reformation das eigentliche Ziel christlicher Sozialität noch nicht erreicht worden ist.¹²²

Durch die ausdrückliche Beziehung des Einzelnen auf Gott wird Individualität bei den Reformatoren zwar zu einer theologischen Schlüsselkategorie, aus unterschiedlichen Gründen wird sie aber zugleich konterkariert. Weil Luther menschliches Dasein von den Leitkategorien Sünde und Rechtfertigung her begreift, wird individuelle Freiheit als Überwindung der Sünde bei ihm zu einem weitgehend binnenpsychologischen Bewusstsein,¹²³ das sich allenfalls sekundär im Weltumgang äussert, keinesfalls aber Konsequenzen für die soziale Stellung des Subjekts hat. Vielmehr bleibt hinsichtlich der gesellschaftlichen Sozialstruktur alles bei der mittelalterlichen Schichtung, in die sich auch das erlöste Subjekt zu schicken hat. «Die Folge davon aber ist, dass das lutherische Naturrecht eine radikal konservative Verherrlichung der herrschenden Gewalten und eine patriarchalische Ergebung in das System der Stände und Berufe geworden ist, während die eigene innere Herzenschristlichkeit mit allen politischen und sozialen Dingen im Grunde gar nichts zu tun hat.»¹²⁴

Luther ist aus der Sicht Troeltschs vor allem deshalb ein Vertreter des Mittelalters, weil bei ihm kein gedankliches Paradigma zur sozialen Befreiung des Individuums aus dem Zwang der mittelalterlichen Sozialordnung bereitgestellt wird. Die soziale Funktion der Kirche bestehe für Luther in äusserlicher Hinsicht vielmehr darin, das vormodern verstandene Naturrecht mithilfe des Staats politisch durchzusetzen. Allein die erste Autorität allen menschlichen Handelns wird ausgetauscht. Es ist für Luther nicht

¹²¹ A. a. O., S. 181.

¹²² Vgl. Ernst Troeltsch, *Protestantisches Christentum*, S. 134–206.

¹²³ Vgl. A. a. O., S. 148–153.

¹²⁴ Ernst Troeltsch: *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, S. 182.

mehr die päpstlich autorisierte Kirche, sondern die Schrift.¹²⁵ Weil aber überhaupt eine unbedingt gültige objektive Instanz als lebensbestimmendes Prinzip eingesetzt wird, müsse auch für seine Sanktionierung gesorgt werden. Diese Funktion erhält – so Troeltsch – nicht nur bei Luther, sondern bei den Reformatoren insgesamt, die Kirche. «Und diese Kirche ist durch die innere Konsequenz des Gedankens wie durch die praktische Notwendigkeit zu einer ebenso autoritativen, mit den Staatsgewalten verbündeten Zwangskirche geworden wie die katholische auch.»¹²⁶ Unter diesen Voraussetzungen kann es insbesondere Luther weder gelingen, das Individuum in soziologischer Hinsicht als autonomes Handlungssubjekt zu begreifen, noch kann er wegen seiner Konzentration auf das binnenpsychologische Rechtfertigungsgeschehen dem weltlichen Kulturge-schehen den Status von Selbstzwecklichkeit zugestehen.

Das gilt, so Troeltsch, wenn auch in abgeschwächter Weise, ebenfalls für Zwingli, Calvin und die altprotestantischen Varianten reformierter Theologie und Kirchlichkeit.¹²⁷ Zwar resultiert aus Calvins Prädestinationslehre, die die Erwählung des Einzelnen in der absoluten und unbedingt geltenden Willkür Gottes gründet, eine Hochschätzung des Individuums. Allerdings handele es sich – ähnlich wie bei Luther – um eine Hochachtung von Individualität, die auf das theologische Denken beschränkt bleibt und letztlich keine Entsprechung in der gesellschaftlichen Realität gefunden hat.

Daran ändere sich auch nichts durch die theologische Differenz der reformierten Tradition zur lutherischen. Auch wenn die Reformierten ihren anthropologischen Organisationsmittelpunkt nicht beim psychologischen Rechtfertigungserlebnis, sondern bei der am Gotteswillen orientierten Weltgestaltung haben, bleibe diese ordnungstheoretisch an die Wahrheit des Evangeliums gebunden. Ihre Anthropologie mündet deshalb ebenfalls in die Sanktionierung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung.

Auf keinem kulturtragenden Feld sei es der Reformation gelungen, sich aus den Vorgaben des Mittelalters zu befreien. Weder der Staat noch das Rechtswesen, noch die Wissenschaft, noch die Kunst, noch die Arbeit werden aus der mittelalterlich gedachten Einheitskultur entlassen. Bekanntlich ist das vor allem von Hegel anders gesehen worden.¹²⁸ Seine Absetzung Luthers vom Mittelalter folgt der Überzeugung, dass die Neuzeit ihren Nukleus

¹²⁵ Vgl. Ernst Troeltsch: *Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums*, S. 139.

¹²⁶ Ernst Troeltsch: *Renaissance und Reformation*, S. 276.

¹²⁷ Vgl. zum Folgenden Ernst Troeltsch: *Protestantisches Christentum*, S. 171–206 und Alexander Heit: *Alt- und Neuprotestantismus bei E. Troeltsch*.

¹²⁸ Vgl. Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 557f. Vgl. auch Joachim Ritter: *Hegel und die Reformation*, S. 310–317.

in dessen Aufdeckung des Prinzips freier Subjektivität¹²⁹ habe, das fortan das religiöse, geisteswissenschaftliche und soziale Geschehen dominiere.¹³⁰

Die differente Einschätzung der Reformation durch Troeltsch geht auf seine andere Kriteriologie in Sachen Neuzeit und Moderne zurück. Die ideengeschichtliche Entdeckung des Subjektivitätsprinzips sei zwar Möglichkeitsbedingung für die Durchsetzung moderner Lebensverhältnisse, reicht zu deren endgültiger Realisierung aber nicht hin. Denn die Moderne bricht sich nach Troeltsch erst dort Bahn, wo das Individuum von den politischen und sozialen Beschränkungen der mittelalterlichen Einheitskultur befreit wird.

4.5.6. Die Aufklärung, der Neuprotestantismus und seine Vorläufer

Modernefähig, so sieht es Troeltsch, wird das reformatorische Erbe erst mit dem Neuprotestantismus. Zwar sei dieser in sich vielförmig, typisch für alle seine Gestalten sei aber die Affinität zur Hochschätzung des Individualitätsprinzips in seiner doppelten Gestalt:¹³¹ Einerseits zielt er auf die Sicherung der Weltstellung des Individuums. Und das heisst für Troeltsch, dass die sozialpolitischen Interessen des Einzelnen durch den Neuprotestantismus nicht nur anerkannt, sondern auch gefördert werden sollen. Andererseits neigt der Neuprotestantismus dazu, die Vielgestaltigkeit der Religionen und des Christentums als solche anzuerkennen, weil es sich bei den einzelnen Gestalten um geschichtliche Individualisierungen des menschlichen Vermögens zur Religion handelt, wie die religionsgeschichtliche Betrachtung offenbart.

Mit der Gewinnung dieses doppelten Individualisierungspotenzials nähert sich der Protestantismus dem Wesen des Christentums an. Mit dem Neuprotestantismus ist also eine Stufe der Selbsterkenntnis¹³² erreicht, die vom Altprotestantismus und der katholischen Kirche noch nicht besritten werden konnte. Das doppelte Individualitätsprinzip ist durch ihn von seinen mittelalterlichen Fesseln befreit worden.

Die Transformation des Protestantismus hin zu seiner neuprotestantischen Form ist, wie von Troeltsch herausgearbeitet wird, geschichtlich ausserordentlich voraussetzungsreich: Vor allem in den angelsächsischen

¹²⁹ Vgl. ebd.

¹³⁰ Vgl. Ulrich Barth: Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens.

¹³¹ Vgl. dazu neben Ernst Troeltschs einschlägigen Abschnitten, in: Protestantisches Christentum, S. 308–504 auch Trutz Rendtorff: Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit; Christian Albrecht: Historische Kulturwissenschaft, S. 278–282 und Alexander Heit: Alt- und Neuprotestantismus bei E. Troeltsch.

¹³² Vgl. Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt, S. 221.

Staaten und in Holland setzt der Calvinismus Devianzbewegungen frei, die das Individualitätsprinzip kirchensoziologisch verwirklichen.¹³³ Dieser Neocalvinismus läuft dem Neuprotestantismus in den lutherischen Gebieten zeitlich voraus und ist *conditio sine qua non* für die Entstehung des neuprotestantischen Geists überhaupt.

Aufs Ganze gesehen verdankt sich die Metamorphose des Protestantismus allerdings nicht autosuggestiven Kräften, sondern wird erst durch Wechselwirkung mit der aufgeklärten Kultur erreicht, die sich mittlerweile von der Kirche emanzipiert hat. Mit der Aufklärung hatte sich das Individualitätsprinzip ausserhalb der Kirche schon Geltung verschafft. Einerseits tritt das Aufklärungszeitalter für Troeltsch das Erbe von Mittelalter, Reformation, und Renaissance an und steht also – das ist für eine historisierende Erklärung von Kultur selbstverständlich – in Kontinuität mit den vorausgehenden Epochen. Und doch bricht sich mit ihm etwas völlig Neues Bahn. Die Aufklärung ist «Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der modernen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bis dahin herrschenden kirchlich und theologisch bestimmten Kultur»¹³⁴.

Das individualitätstheoretische Spezifikum der Aufklärung liegt vor allem darin, der individuellen Persönlichkeit Hochschätzung auf allen Ebenen zuzurechnen. Zwar hat Troeltsch – typisch für seine Wahrnehmung von Epochen – gemeint, die Aufklärung lasse sich nicht durch «eine einfache Formel»¹³⁵ definieren, schon allein deshalb nicht, weil es sich um eine Bewegung handelt, die auf unterschiedlichsten Ebenen abläuft und «eine Gesamtumwälzung der Kultur auf allen Lebensbereichen»¹³⁶ darstellt. Troeltsch hat den vielschichtigen Vorgang der Neuerung der Kultur aber doch auf einige Punkte reduziert, die spezifisch für die Aufklärung sein sollen, ihre Einheit ausmachen und folglich alle Modifikationen des gesellschaftlichen Lebens betreffen. Dazu gehören der Kampf gegen den kirchlichen Supranaturalismus und gegen die Spaltung von Vernunft und Offenbarung zugunsten einer rationalen Welterkenntnis und -bewältigung mit Anspruch auf transsubjektive Geltung, die Hinwendung zu utilitaristischen Handlungsmustern, die Ausbildung eines Selbstständigkeitsgefühls und eines schier unbegrenzten Optimismus. Diese Merkmale der Aufklärung gründen, und das ist nun bemerkenswert, im Erkenntnis- und Handlungssubjekt, das als unhintergebar Erkenntnis- und Handlungsakteur eingesetzt wird.

Das selbst- und weltbewusste Subjekt fungiere, so Troeltsch, in den Augen der Aufklärung nun als «unveränderlicher Träger»¹³⁷ von Wirklichkeit,

¹³³ Vgl. dazu exemplarisch Ernst Troeltsch: Soziallehren, S. 733–794.

¹³⁴ Vgl. Ernst Troeltsch: Die Aufklärung, S. 338.

¹³⁵ A. a. O., S. 339.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Vgl. a. a. O., S. 338.

und deshalb konnte es der Aufklärung noch nicht gelingen, sich von der Idee einer «unveränderlichen Wahrheit»¹³⁸ zu lösen, wenn diese nun auch nicht mehr in den Dingen, sondern in der Strukturiertheit des Erkenntnis- und Handlungssubjekts gesucht wurde. Der Individualismus der Aufklärung sei deshalb ein «abstrakte[r] Individualismus und Subjektivismus»¹³⁹, der die Hochschätzung der allgemeinen Struktur von personalem Dasein meint, sich von der Idee einer ahistorischen Wahrheit aber noch nicht verabschiedet hat. Dieser letzte Schritt der Abweisung überhistorischer Geltungsansprüche jeder Art werde erst mit dem Historismus, wie er von Droysen, Dilthey, Weber und Troeltsch selbst vertreten wird, getan.

Bevor es dazu kommen konnte, sollte die Aufklärung allerdings noch in den deutschen Idealismus münden, den Troeltsch hinsichtlich seines Verhältnisses zu den realen Lebensverhältnissen einen ähnlichen Abstraktionsgrad an den Tag legen sieht wie die Aufklärung. Beide Epochen zeichnen sich dadurch aus, im Wesentlichen geistige Bewegungen zu sein.¹⁴⁰ Als «reine Kinder des Gedankens»¹⁴¹ sind ihre Vertreter konstitutionslogisch weitgehend unabhängig von den sozialen Verhältnissen ihrer Zeit. Der deutsche Idealismus zementiere durch seinen Hang, Vielheit auf Einheit zu reduzieren, die in der Aufklärung schon gegebene Vereinheitlichung der Erkenntnis- und Handlungsprinzipien, sodass Troeltsch in ihm vor allem eine reaktionäre Denkströmung erkennt.¹⁴² Erst die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts wende das Individualisierungsprinzip sodann auch auf die erkenntnis- und handlungsleitenden Prinzipien des Subjekts an und breche der historisierenden Moderne vollends Bahn.

Entwicklungsgeschichtliche Ursache der Ablösung des deutschen Idealismus durch den Historismus sei die Hinwendung zu empirisch-geschichtlicher Forschung in den Geisteswissenschaften gewesen. Sobald das Denken sich den «ökonomisch-technisch-sozialen und de[n] politisch-staatsbildenden Strebungen»¹⁴³ der Gegenwart zugewendet habe, habe es der Vielgestaltigkeit und der Relativität der Perspektiven ansichtig werden müssen. Das reale Leben prätendiere eine Form von Erkenntnis- und Handlungstheorie, die dieser Vielgestaltigkeit gerecht werden könne. Und Troeltsch meint, dass sie mit dem Historismus gefunden worden sei.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ A. a. O., S. 339.

¹⁴⁰ Vgl. Ernst Troeltsch: Das Neunzehnte Jahrhundert, S. 615f.

¹⁴¹ A. a. O., S. 616. Das Zitat bezieht sich auf die Romantik, die von Troeltsch umstandslos zum deutschen Idealismus gerechnet wird. Es trifft dem Sinn nach aber den gesamten deutschen Idealismus und die Aufklärung.

¹⁴² Vgl. Ernst Troeltsch: Der deutsche Idealismus, S. 532–534 und ders.: Das Neunzehnte Jahrhundert, S. 515f.

¹⁴³ Ernst Troeltsch: Das Neunzehnte Jahrhundert, S. 617.

Mit diesem individualitätstheoretisch perspektivierten Zugang zur Aufklärung und der aus ihr sich entfaltenden Moderne stellt Troeltsch sich in Opposition zu Jacob Burckhardts Versuch, den Aufstieg des Individualisierungsprinzips der italienischen Renaissance zuzurechnen.¹⁴⁴ Burckhardts Behauptung, die italienische Blütezeit des 14. und 15. Jahrhunderts habe das Individuum bei vollständigem Bruch mit dem Mittelalter entdeckt, hat Troeltschs Widerstand hervorgerufen. Denn die Renaissance sei in dieser Hinsicht nicht voraussetzungslos, sondern atme den Geist der christlichen Tradition und ihres individualitätssteigernden Sozialideals.¹⁴⁵ Burckhardt könne aber insofern zugestimmt werden, als mit der italienischen Renaissance das Individuum zumindest ideengeschichtlich tatsächlich von seiner Bindung an das mittelalterliche Regelwerk dispensiert worden sei. Dabei sei die Welt unter völlig neuen Prämissen eingestuft worden, nämlich als ein Vollzugsfeld menschlichen Handelns, das eigenen, von der kirchlichen Autorität losgelösten Gesetzen folge. «Das Kunstwerk des weltlichen Staates, der Diplomatie und Verwaltung, die Entfaltung militärischer Kraft und neuer Kriegsmittel, die Gewinnung von Reichtum und Macht [...] und die Organisation eines entwickelten Geschäftslebens: das zeigt uns vor allem die neue Interessenrichtung, in der das von der kirchlichen Ethik ungebundene oder mit ihr sich abfindende Individuum nach Macht, Reichtum und Lebensfülle strebt.»¹⁴⁶ Das Individualitätsideal der Renaissance macht auch nach der Deutung Troeltschs, ganz anders als das reformatorische, nicht Halt vor einer Neubewertung der Welt, sondern entfaltet sich in einem zu sich selbst befreiten saeculum.¹⁴⁷ Damit hängt zusammen, dass die Renaissance die für die Reformation typische Haltung der Askese ablehnt und sich vielmehr in «Weltbejahung im Zeichen des universalen Bildungsmenschen und des optimistischen Weltbeherrschers»¹⁴⁸ übt.

Nun sei diese Befreiung des Individuums durch die Renaissance allerdings in soziologischer Hinsicht nicht der Durchbruch zu einer neuen Gesellschaftsordnung Europas gewesen. Weil es sich um einen Individualisierungsschub gehandelt habe, der beschränkt auf eine sich anarchistisch gebärdende Aristokratenschicht gewesen sei, seien die mit ihm verbundenen Ideen in Hinsicht auf die Breite der Bevölkerung «völlig unproduktiv»¹⁴⁹

¹⁴⁴ Vgl. Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, S. 137–174.

¹⁴⁵ Vgl. Ernst Troeltsch: Renaissance und Reformation, S. 267f.

¹⁴⁶ A. a. O., S. 268.

¹⁴⁷ Vgl. a. a. O., S. 274–280.

¹⁴⁸ A. a. O., S. 282.

¹⁴⁹ A. a. O., S. 276.

geblieben. Vielmehr habe das Italien der Renaissance die Herrschaftsverhältnisse des Mittelalters zementiert.¹⁵⁰

Faktisch ist das Mittelalter aus der Sicht Troeltschs also weder durch die Renaissance noch durch die Reformation überwunden worden. Diese Einschätzung hat eine Kontroverse ausgelöst, die bis in die Gegenwart anhält und sich vor allem um die Frage dreht, welcher Epoche Renaissance und Reformation zuzuordnen seien.¹⁵¹ Troeltsch selbst hat sein Urteil auf Basis einer hohen historischen Differenzierungsleistung gefällt.¹⁵² Zwar sind sowohl Renaissance als auch Reformation aus seiner Perspektive wegen der durch sie vertretenen Sozialstruktur eher mittelalterliche Erscheinungen. Er arbeitet allerdings ebenfalls und mit grossem historiografischem Aufwand

¹⁵⁰ Vgl. ebd.: «Sie [die Renaissance] ist anarchistisch und aristokratisch in ihren engsten Kreisen und lehnt sich im übrigen an die bestehenden Mächte in Staat und Kirche völlig unselbstständig an. Sie schafft soziologisch die Bildungsaristokratie en Salon und huldigt im übrigen der Macht und der Gewalt.»

¹⁵¹ Vgl. beispielsweise das Bild der Reformation, das von Karl Holl gezeichnet wird, in: Die Kulturbedeutung der Reformation. Vgl. zur Entwicklung der Debatte um die Bedeutung der Reformation für die Durchsetzung der Neuzeit Wolfhart Pannenberg: Reformation und Neuzeit. Pannenberg selbst meint, die Neuzeit könne nicht monokausal als das Ergebnis reformatorischer Prozesse erklärt werden. Von der Reformation seien aber unbestreitbar neuzeitkatalysierende Wirkungen ausgegangen, die so von ihr selbst nicht einmal gewollt gewesen seien. Vgl. zur Entwicklung der Debatte um das Verhältnis von Reformation und Neuzeit auch Gottfried Seebass: Geschichte des Christentums III, S. 17–21. Seebass selbst meint, einen Bruch der Reformation mit dem Mittelalter konstatieren zu können. Vgl. zur eigentümlichen Reformationsdeutung bei Werner Elert Thomas Kaufmann: Gegenwartsdeutung und Geschichtsrekonstruktion im kirchenhistorischen Werk Werner Elerts. Elert sieht – gegen Troeltsch – mit der Reformation eine neue Zeit anbrechen. Die Reformation habe einen «zutiefst unmitttelalterlichen, antiasketischen» (a. a. O., S. 64) Charakter. Gleichzeitig positioniert Elert das nachreformatorische Christentum – und dies ebenfalls in Absetzung von Troeltsch – in Opposition zu den von ihm unterstellten Verirrungen der modernen Kultur. Vgl. zur im frühen 20. Jahrhundert geführten Diskussion zum Verhältnis von Aufklärung, Reformation und Christentum Trutz Rendtorff: Theologische Orientierung im Prozess der Aufklärung. Vgl. zur Deutung der Renaissance Johan Huizinga: Das Problem der Renaissance. Huizinga wendet sich ähnlich wie Troeltsch gegen eine eindeutige Einordnung der Renaissance in die Neuzeit und verweist darauf, dass Burckhardts Bild von der Renaissance als Entdeckung des Individuums und der Welt die Renaissance in ihrer Moderneaffinität überschätzt. Die Renaissance nimmt allerdings, so Huizinga mit Troeltsch, eine kulturelle Zwischenstellung zwischen Mittelalter und moderner Welt ein und hat kulturelle Verbindung zu beiden Epochen.

¹⁵² Vgl. zu Troeltschs differenziertem Bild der Reformation Hermann Fischer: Die Ambivalenz der Moderne.

die individualitätssteigernden Momente beider Bewegungen heraus,¹⁵³ die sie in den Rang modernevorbereitender Geschichtsabschnitte heben.

Diese Funktion haben sie vor allem inne, weil sie der mittelalterlichen Einheitskultur erste Brechungen eintragen. Diese Refraktionen sind wiederum nicht ohne geschichtliche Vorläufer. Denn auch das Mittelalter selbst ist für Troeltsch kein monolithischer Zeitabschnitt ohne jede ideengeschichtliche und soziale Differenzierung gewesen. Seiner Beobachtung nach wird das Individualitätsthema erstmals schon in den mittelalterlichen Sekten gewonnen, also in denjenigen Gemeinschaften, die organisationstheoretisch gesprochen auf freiwilligem Zusammenschluss basieren.¹⁵⁴ Gemeint sind vor allem die christlichen Aussenseiter des Mittelalters: Waldenser, Franziskaner, Wickliffeianer, Hussiten, aufständische Bauernbewegungen.¹⁵⁵ Allen Sektenbewegungen gemeinsam sei neben der auf Freiwilligkeit beruhenden Gemeinschaftsbildung ein auf die Persönlichkeit zielendes Verständnis von Moralität. In Sekten, so Troeltsch, seien das Brüderlichkeitsethos und die Achtung des Anderen mit seinen individuellen Interessen besonders stark ausgeprägt.¹⁵⁶ Der Einzelne gelte zudem als persönlich verantwortlich für seine Taten, könne also in sittlicher Hinsicht nicht durch einen kirchlichen Überbau entlastet werden.

Zudem gebe es für Sektenmitglieder keine Abstufung der Ansprüche in sittlichen Angelegenheiten. Eine solche Stufung sei für die katholische Kirche des Mittelalters ansonsten üblich gewesen. Sie habe sich durch ihr doppeltes Naturrechtsverständnis die Möglichkeit verschafft, neben dem Ideal sittlicher Reinheit ein an die realen Verhältnisse akkommodiertes Ethos auszubilden. Diese Doppelung werde durch die mittelalterlichen Sekten eingegeben – und zwar zugunsten eines kompromisslosen, biblisch fundierten Ethos, das das Individuum sittlich bindet.¹⁵⁷ Der Einzelne sei also unmittelbar und nicht substituierbar durch das jesuanische Gesetz gebunden, und es sei typisch für die Sekte, Sozialformen zu suchen, in denen sich diese Vorgaben des nicht abgeschwächten Brüderlichkeitsethos auch tatsächlich realisieren lassen.

Der mittelalterliche Sektentyp müsse deshalb als Vorläufer der Mystik begriffen werden, also derjenigen Form von Religiosität, die Gemeinschaft

¹⁵³ Vgl. dazu Ernst Troeltsch: *Renaissance und Reformation*; ders.: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* sowie ders.: *Luther und die moderne Welt*.

¹⁵⁴ Vgl. zur Definition des Sektenbegriffs Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 372.

¹⁵⁵ Vgl. a. a. O., S. 389–411.

¹⁵⁶ Vgl. a. a. O., S. 370.

¹⁵⁷ Dieses radikale Ethos kann sich mit den realen Ordnungen nicht abfinden und zielt entweder auf deren Veränderung oder führt zur Abwendung von der Welt. Vgl. a. a. O., S. 379f.

nur noch gedanklich kennt, als Sozialform aber den radikalen Individualismus darstellt.¹⁵⁸ Vor allem ist durch das Sektenwesen des Mittelalters aber eine Ausdifferenzierung des einheitlichen Kulturkatholizismus realisiert worden, die sich mit der Reformation, dann freilich verstärkt, wiederholt. Diese Differenzierungsbewegung wird innerhalb der Reformation beschleunigt, indem diese in sich selbst nochmals ausdifferenziert. Für Troeltsch «zeigt die Geschichte des Christentums das eigentümliche Schauspiel, dass die reiche Sektenbildung, die den Katholizismus begleitet hatte, auf dem Boden des letzteren beinahe ganz versiegte und völlig auf den Protestantismus übersiedelte»¹⁵⁹.

Die stratifikatorische Herrschaftsordnung kann durch die reformatorische Bewegung selbst, wenn man von einigen Aussenseitergruppen einmal absieht,¹⁶⁰ noch nicht überwunden werden. Erst die eingangs dieses Abschnitts schon erwähnte Wechselwirkung mit der Aufklärung bringt dann auch den Protestantismus dazu, in seiner Breite neuprotestantische Züge anzunehmen, deren theologischer Ausdruck die Neuformulierung des Gottesgedankens ist. Gott fungiert nun nicht mehr als letzter Grund mittelalterlicher Herrschaftsverhältnisse, sondern als persönliches Gegenüber des sich kulturell äussernden Individuums, das sich als Individuum in weltanschaulicher und moralischer Hinsicht persönlich durch ihn in die Pflicht genommen weiss.

4.6. Das Christentum und seine Funktion in der Moderne

Durch die Aufklärung sind aus der Sicht Troeltschs Lebensformen gewonnen worden, in denen das zuvor in der christlichen Tradition noch schlummernde Individualisierungspotenzial geweckt worden ist. Das geschah in soziologischer Hinsicht vor allem in zwei gesellschaftlichen Teilbereichen. Beide sind Katalysator und Sediment des Individualisierungsparadigmas zugleich. Beide präluieren allerdings auch Verhältnisse, in denen die Moderne wieder umschlägt und ihrerseits das Individuum und seine Interessen konterkariert. Gemeint sind das wirtschaftliche und das politische Subsystem.

Die kapitalistisch evozierten Veränderungen im Wirtschaftsgefüge sind, das ist bekanntlich die Weber-Troeltsch-These, Früchte des protestantischen Geistes calvinistischer Provenienz. Dieser Geist, der zugleich getragen wird von der Überzeugung des hohen Guts religiöser und sozialer Freiheit, sei

¹⁵⁸ Vgl. a. a. O., S. 419–422.

¹⁵⁹ A. a. O., S. 809.

¹⁶⁰ Gemeint sind eine Vielzahl von täuferischen und sektiererischen Gruppen des Protestantismus. Vgl. a. a. O., S. 797–848.

letztlich der entscheidende Katalysator – wenn auch nicht alleiniger Impulsgeber – zur Durchsetzung des modernen Wirtschaftssystems.¹⁶¹ Mit der Abnabelung des Kapitalismus von seinen religiös-ethischen Wurzeln habe dieser allerdings «die völlige Mechanisierung der Güterproduktion und des Gütervertriebes, damit die Mechanisierung der Arbeit, der Gesellschaft und schliesslich des ganzen Lebens überhaupt»¹⁶² zur Folge. Der religiös motivierte Trieb zur sozialen Individualisierung mündet also, ganz gegen die Absicht seiner Initianten, in eine Organisationsform des gesellschaftlichen Lebens, die ihre eigenen Wurzeln zersetzt. Der Kapitalismus als «der eigentliche Beherrscher des Jahrhunderts»¹⁶³ verschluckt das Individuum und scheint es nicht mehr frei geben zu wollen.

Orchestriert wird dieser Vorgang durch die Entwicklungen auf dem politischen Boden. Troeltsch sieht den europäischen Absolutismus sich selbst auflösen, indem er das Bürgertum gross zieht und den Staatszweck auf die Gesamtwohlfahrt ausrichtet. Der Staat versteht sich neu also nicht mehr als Organisation zur Sicherung feudaler Pfründe, sondern wird zu einem Apparat, der den Interessen seiner Bürger dient. Gleichzeitig beginnt das Bürgertum, motiviert durch diese Neuerungen, sich mit seinem Staatswesen zu identifizieren, und die «grossen napoleonischen Kriege fassten vollends Staat und Volk zusammen»¹⁶⁴.

Mit diesem Schritt ist, so Troeltsch, der ideale Nährboden für nationalitische Gesinnungen bereitet, die mit der sich ebenfalls unaufhaltsam durchsetzenden Demokratisierung gekoppelt werden. Das liberale, demokratisch gesinnte Individuum versteht seine «Beteiligung an der Gewalt stets als eine nationale Angelegenheit»¹⁶⁵. Eines der Staatsziele in derart mit nationaler Gesinnung unterfütterten Gesellschaften, die gleichzeitig in wirtschaftlicher Hinsicht auf der Suche nach neuen Absatzmärkten und Rohstoffen sind, ist die Einverleibung von Kleinstaaten. «Der Horizont der Politik wurde zu einem Welthorizont und die Aufgabe der Politik wurde die Sicherung der breiten Zukunftsentwicklung der Völker. Diese Verhältnisse aber wiederum forderten eine straffe Machorganisation und eine stets schlagbereite,

¹⁶¹ Vgl. dazu das oben stehende Kapitel zu Max Weber. Dass Troeltsch in dieser Frage im Wesentlichen mit seinem kongenialen Freund Weber einig war, ist offensichtlich und auch vielfach diskutiert. Vgl. zu den Übereinstimmungen und Abweichungen von Webers und Troeltschs Protestantismusforschung Karsten Fischer: *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Liberalismus*. Vgl. auch Volkhard Krech: *Moderner Kapitalismus und Protestantismus*.

¹⁶² Ernst Troeltsch: *Das Neunzehnte Jahrhundert*, S. 632.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ A. a. O., S. 637.

¹⁶⁵ Ebd.

militärische Rüstung der Völker.»¹⁶⁶ Das 19. Jahrhundert gebiert nach Troeltsch also einen Imperialismus mit nationaldemokratischen Wurzeln. Erforderlich für die Durchsetzung der Ziele desselben Imperialismus sind allerdings gesellschaftliche Strukturen, durch die der Wert des ihn ermöglichenden demokratisierten Individuums faktisch bis zur Unkenntlichkeit zurückgenommen wird: Die Moderne hat einen Hang zur «Staatsallmacht»¹⁶⁷, die danach strebt, sich den anderen besonders einflussreichen Sozialfaktor – nämlich die Wirtschaft – Untertan zu machen.

Für die Stellung des Individuums ist es letztlich gleichgültig, welches der beiden gesellschaftsbeherrschenden Subsysteme sich im Machtkampf aktuell durchsetzt, weil es in jedem Fall der repressiven Kraft von das Verhalten mechanisierenden Systemen ausgesetzt ist. Die Realisierung von Individualität – so lässt sich zusammenfassen – gelingt erst mit der Durchsetzung der Moderne und wird von dieser sogleich wieder zurückgenommen. Diese Analyse muss eine besondere Herausforderung für den Theologen Troeltsch sein. Die mechanisierenden Kräfte moderner Subsysteme sind eine Generalanfrage an das Sinnpotenzial der abendländischen Kultur, wenn dieses mit der Möglichkeit zur Realisierung von Individualität steht und fällt, wie die geschichtsbasierte Kultursynthese gezeigt hat.

Troeltsch muss also darum bemüht sein, einen Ausweg aus der Bedrängnis moderner Mechanisierungen zu suchen. Und er hat gemeint, mit dem Neuprotestantismus habe die Moderne eine kulturwirksame Kraft zur Verfügung, von der die Rettung des Individualitätsprinzips erwartet werden kann. Das unterscheidet ihn von seinem Weggefährten Max Weber, dem attestiert werden muss, die Macht der modernetypischen Systemrationalitäten für unüberwindbar zu halten.¹⁶⁸ Weber scheint der Geschichte ohnehin keinen für die europäische Kultur geltenden Gesamtsinn mehr abgewinnen zu wollen: Wenn es nur noch darum gehen kann, dass ein jeder den «Dämon», der «*seines* Lebens Fäden hält»¹⁶⁹, sucht und sich ihm fügt, dann bleibt das Sinnerlebnis darauf beschränkt, Fügung in das private Schicksal zu sein. An eine Überwindung der rationalen Binnenlogik gesellschaftlicher Subsysteme ist aus der Sicht Webers nicht zu denken. Jedenfalls hat er keiner denkbaren alternativen Organisation der modernen Gesellschaft reelle Chancen eingeräumt.

Anders hat Troeltsch die Lage eingeschätzt. Ist die oben vorgeschlagene Rekonstruktion von Troeltschs europäischer Kultursynthese zutreffend, lässt sich an ihr aber auch ablesen, dass das Individualitätsparadigma über weite

¹⁶⁶ A. a. O., S. 638.

¹⁶⁷ Vgl. a. a. O., S. 640.

¹⁶⁸ Diese Deutung Webers hat sicher Anhalt an seinen Texten. Vgl. nur Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*, S. 22f.

¹⁶⁹ A. a. O., S. 23.

Strecken der Geschichte auf sozialer Ebene ohnehin verschüttet war und entweder nur ideell oder durch Aussenseitergruppen getragen worden ist. Die moderne Krise des Individuums ist also keine singuläre Angelegenheit. Vor diesem Hintergrund ist eine kulturprägende Kraft zu suchen, die erstens das Individualisierungsprinzip in Erinnerung hält, auch wenn es sich aktuell nicht realisieren lässt, und die es zweitens nach Möglichkeit auch real befördert. Beides ist – wie im Methodenteil gezeigt – abhängig davon, dass die Mitglieder einer Gesellschaft dem Prinzip Individualität erstens den Status einer die Kultur synthetisierenden Idee zusprechen und dass sie zweitens – sofern diese auch sozialpolitische Kraft entfalten können soll – dieser Idee im Modus des Glaubens begegnen.

Beide Funktionen werden aus der Sicht Troeltschs klassischerweise durch die christliche Glaubensgemeinschaft erfüllt. Troeltsch spricht ihr das Potenzial zu, den Eigenwert von Individualität im Bewusstsein zu halten¹⁷⁰ und – im besten Fall – die soziale Depotenzierung des Individuums in der Moderne aufzuhalten. Besonders befähigt zur Sicherung der Individualisierungspotenz der europäischen Kultur ist aus seiner Perspektive das Christentum in seiner neuprotestantischen Variante, denn mit ihm ist es zu sich selbst gekommen. Es erkennt in der reflexiven Einsicht in seine eigene kulturbezogene Geschichte sein Wesen.¹⁷¹

Um sich seiner geschichtsphilosophischen Funktion zu vergewissern, muss der Neuprotestantismus sich begrifflich selbst beschreiben. Er muss mit anderen Worten die Durchführung einer *Glaubenslehre* initiieren, wie sie von Troeltsch in einem Vorlesungszyklus von 1911/12 entworfen worden ist.¹⁷² Soll dieses Unternehmen der Sinnfindung unter modernen Bedingungen dienen, muss es ein dreifaches Programm abarbeiten: Zunächst muss eine der Moderne angemessene Methode zur Durchführung einer Glaubenslehre bestimmt werden. Sodann ist das Wesen des christlichen Glaubens¹⁷³ auf den Begriff zu bringen. Schliesslich ist zu fragen, wie der sinnstiftenden Idee, die mit dem Wesen des Christentums verbunden ist, soziologische Durchsetzungskraft verliehen werden kann.

¹⁷⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Religion und Individualität.

¹⁷¹ Georg Pfleiderer sieht in der Absolutheitsschrift den Versuch, eine Bildungsreligion zu etablieren, die sich ihrer eigenen Geschichte bewusst ist und aus dieser ihr Wesen abliest. Vgl. Georg Pfleiderer: Glaubensgewissheit im Zeitalter der Wissensgesellschaft.

¹⁷² Ernst Troeltsch: Glaubenslehre.

¹⁷³ Vgl. grundsätzlich auch Ernst Troeltsch: Was heisst «Wesen des Christentums»? und zu diesem in *Die christliche Welt* 1903 erstmals erschienenen Aufsatz Carsten Colpe: Der Wesensbegriff Ernst Troeltschs und seine heutige Anwendbarkeit auf Christentum, Religion und Religionswissenschaft.

4.7. Zur Methodik der Glaubenslehre

Zur Bestimmung des Wesens des christlichen Glaubens muss ein Durchgang durch die Geschichte des Christentums unternommen werden. Gesucht wird die «Entwicklung einer Idee, eines Wertes, eines Gedankenkreises, eines Zweckgedankens»¹⁷⁴, der sich als das einheitsbildende Prinzip des christlichen Glaubens ansprechen lässt. Gefunden wird dieses einheitsbildende Wesenselement in einem idealtypisierenden Verfahren.¹⁷⁵ Die Suche nach dem «abstrakte[n] Begriff», durch den «der ganze bekannte Umkreis der zusammenhängenden Bildungen aus dem treibenden und sich entwickelnden Grundgedanken verstanden wird»¹⁷⁶, ist auf den ständigen Abgleich mit dem geschichtlichen Material angewiesen.¹⁷⁷

Troeltsch konzipiert seine *Glaubenslehre* allerdings nicht im theologiegeschichtlichen Sinn. Die historiografischen Leistungen sind vielmehr schon durch seine anderen Arbeiten erbracht. Die *Glaubenslehre* kann als Extrakt dieser Arbeiten gelten. In ihr erhält «*das christliche Prinzip*»¹⁷⁸ lehrhaften Ausdruck¹⁷⁹, also diejenige «Kerneinheit»¹⁸⁰ aller individuellen Glaubensbewusstseinslagen, durch die diese christlich zu nennen sind. Der Kern des Christentums wäre also in ständig alternierenden Spielarten wieder zu finden. Durch ihn ist schliesslich auch das gegenwärtige Christentum bestimmt. Und der analytischen Durchdringung dieses Glaubensbewusstseins ist die Durchführung einer Glaubenslehre gewidmet.¹⁸¹ In methodischer Hinsicht nimmt Troeltsch also das von Schleiermacher vorgegebene Verfah-

¹⁷⁴ Ernst Troeltsch: Was heisst «Wesen des Christentums»? S. 394.

¹⁷⁵ Vgl. Ernst Troeltsch: *Glaubenslehre*, S. 2–4 und S. 19.

¹⁷⁶ Ernst Troeltsch: Was heisst «Wesen des Christentums»? S. 394.

¹⁷⁷ Vgl. a. a. O., S. 398.

¹⁷⁸ Ernst Troeltsch: *Glaubenslehre*, S. 71 (Hervorhebung im Original).

¹⁷⁹ Eine gute Übersicht über die insgesamt umfangreiche Literatur Troeltschs im dogmatischen Bereich und über seine auf dem Gebiet der Dogmatik verfolgte Gesamtintention bietet Hans Joachim Birkner: *Glaubenslehre und Modernitätserfahrung*.

¹⁸⁰ Ernst Troeltsch: *Glaubenslehre*, S. 70.

¹⁸¹ Vgl. a. a. O., S. 3f., S. 19f. u. ö.

ren auf, wenn es ihm um analytische Durchdringung und systematische Darstellung des gegenwärtig gegebenen Glaubensbewusstseins¹⁸² vor seinem geschichtlichen Hintergrund geht.¹⁸³

Er hat sich durch dieses Verfahren davor bewahrt, in Widerspruch zu seinen eigenen Prämissen zu geraten. Ausgeschlossen bleibt damit nämlich der Entwurf einer Glaubenslehre auf Basis eines dogmatischen Verfahrens. Bekanntlich hatte Troeltsch die Unverträglichkeit zwischen dogmatischer und religionsgeschichtlicher Methodik schon vor der Jahrhundertwende¹⁸⁴ behauptet, weil das dogmatische Verfahren sich aus supranaturalen Setzungen speist, die religionsgeschichtlich ausgeschaltet werden müssen.

Wenn Troeltsch sich auf den von Schleiermacher bereiteten Theoriegund stellt, wird die Entfaltung der Glaubenslehre aber allen dogmatischen Setzungen entzogen. Das ist nicht von allen Troeltsch-Deutern gesehen worden. Paul Tillich etwa hat über ihn folgendes Urteil gesprochen: «Man hat ihn den Dogmatiker der religionsgeschichtlichen Schule genannt. Das aber ist ein Widerspruch in sich, wie jeder eigentlich dogmatische Aufsatz von Troeltsch zeigt. Wer sich in vollem Umfang auf den Boden der religionsgeschichtlichen Relativität gestellt hat, für den ist auf diesem Boden Dogmatik, d. h. normative Gotteserkenntnis unmöglich geworden.»¹⁸⁵ Tillich hat übersehen, dass Troeltsch das dogmatische Verfahren durch ein geschichtsgesättigtes religionsphilosophisches¹⁸⁶ Verfahren ersetzt hat.¹⁸⁷ Zur Bezeichnung der systematischen Entfaltung des Glaubensbewusstseins hat Troeltsch deshalb den Begriff der Dogmatik abgelehnt. *Glaubenslehre* dagegen sei «bekenntnismässiger Ausdruck der verschiedenen individuellen Aneignungen der protestantisch-religiösen Lebenssubstanz»¹⁸⁸. Ihr Geltungsbereich geht streng genommen nicht über ihren Autor hinaus, faktisch meint

¹⁸² Vgl. Friedrich D. E. Schleiermachers Leitsatz zu: Der christliche Glaube, § 1: «Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre.» Vgl. daneben die Einordnung der Dogmatik in ders.: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Dritter Abschnitt mit der Überschrift: «Die geschichtliche Kenntniss von dem gegenwärtigen Zustande des Christenthums.»

¹⁸³ Vgl. zu den Übereinstimmungen zwischen Troeltsch und Schleiermacher in dieser Sache Hans Joachim Birkner: Glaubenslehre und Modernitätserfahrung, S. 335–337.

¹⁸⁴ Vgl. Ernst Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. Der Aufsatz ist 1898 erstmals veröffentlicht worden.

¹⁸⁵ Paul Tillich: Ernst Troeltsch, S. 168.

¹⁸⁶ Vgl. Ernst Troeltsch: Die wissenschaftliche Lage, S. 41f. Vgl. dazu auch Georg Pfeleiderer: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, S. 48–50.

¹⁸⁷ Dieses Missverständnis unterläuft auch Walter E. Wyman jr.: Troeltschs Begriff der Glaubenslehre, S. 359.

¹⁸⁸ Ernst Troeltsch: Glaubenslehre, S. 4.

Troeltsch aber doch den «christlich-protestantischen Glaubensgedanken»¹⁸⁹ der Gegenwart als relativ stabile Einheit abbilden zu können.

4.8. Das Wesen des Christentums: Persönlichkeitsreligion

Das Christentum ist Persönlichkeitsreligion.¹⁹⁰ Troeltsch meint damit zunächst die mit ihm verbundene Vorstellung von Gott als Persönlichkeit, wodurch das Christentum als theistische Religion von «allen naturalistischen und antipersonalistischen»¹⁹¹ Beschreibungen des Absoluten zu differenzieren ist. Die Vorstellung Gottes als Persönlichkeit ist Teil einer umfassenderen religiösen Struktur, die sich im Protestantismus in durchgereinigter Form darstellt und von der her die Gesamtanlage der Glaubenslehre zu organisieren ist.¹⁹² Ziel des religiösen Vollzugs ist die Erhebung der einzelnen Persönlichkeit durch ihre sittliche Erlösung und Heiligung. Durch diesen Vorgang stellt sie sich in den göttlichen Willen ein, dessen Ziel die Durchsetzung eines Gottesreiches ist, in dem die Persönlichkeit sich selbst und die Natur zugunsten von Verhältnissen überformt hat, in denen die Individuen einander «in religiöser Liebe verbunden»¹⁹³ sind.

Vor Augen steht dem Glaubenden dieser göttliche Wille «in der Offenbarungsgeschichte der Propheten bis auf Jesus und von Jesus bis auf die Gegenwart»¹⁹⁴. Offenbarung ist für Troeltsch also kein exklusiv an Christus gebundenes Geschehen, sondern muss begriffen werden als «progressive Offenbarung»¹⁹⁵, die «ihre Stufen und ihre Geschichte bis zur Gegenwart»¹⁹⁶ hat. Es gilt aber doch: Für den christlichen Glauben ist das Kriterium dafür, ob ein geschichtliches Ereignis als Offenbarung verstanden werden kann, seine Übereinstimmung mit der «grundlegenden und urbildlichen Offenbarung»¹⁹⁷ in Jesus Christus. Die messianischen Titel und die Berichte über seine Auferstehungserscheinungen müssen begriffen werden als Ausdruck des «ausserordentlichen Eindruck[s]», den seine «Persönlichkeit»¹⁹⁸ bei den Glaubenden hinterlässt. Dieser Eindruck geht – und das ist entscheidend für Troeltschs Systematisierung des christlichen Glaubens – auf seine «religiös-

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Vgl. a. a. O., S. 71f.

¹⁹¹ A. a. O., S. 71.

¹⁹² A. a. O., S. 71f.

¹⁹³ A. a. O., S. 71.

¹⁹⁴ A. a. O., S. 71f.

¹⁹⁵ A. a. O., S. 40.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ A. a. O., S. 103.

¹⁹⁸ A. a. O., S. 104f.

ethische Predigt vom Wert der Seele und dem Gottesreich der Bruderliebe»¹⁹⁹ zurück. Troeltsch bestimmt den christlichen Glauben neuprotestantischer Provenienz also genau so, dass er den Kern der europäischen Kultursynthese, wie sie sich aus seinen geschichtlichen Analysen ergeben hatte, zum Ausdruck bringt und ihre Geltung durch religiöse Aufladung sichert.

Gott als «allmächtiger, schöpferischer Wille»²⁰⁰ setzt, das ist die Vorstellung des neuprotestantischen Glaubens, wie Troeltsch ihn beschreibt, einen Zweck, den er geschichtlich verwirklicht. Der christliche Glaube erfüllt danach diejenigen Bedingungen, die weiter oben als methodische Voraussetzungen für das Sinnverstehen von Geschichte unter historistischen Vorzeichen herausgearbeitet worden sind: Er unterstellt der Geschichte ein Ziel und verschafft der dadurch gewonnenen Geschichtsdeutung Geltung durch den Glauben daran, dass der so gewonnene Sinn in Gottes Wille gründet.

Zudem bildet der neuprotestantische Glaube die Zentralbedeutung des Individualitätsparadigmas für die europäische Kulturgeschichte ab, wenn er Gott als einen solchen vorstellt, dessen Wille auf «die ethische Erhöhung des Individuums» und auf «die Verbindung der Individuen untereinander in sittlicher Liebesgemeinschaft»²⁰¹ zielt. Damit ist zunächst nur dem Individualitätsideal im Sinne der Höchstschätzung des Einzelnen und seiner Interessen Ausdruck verschafft.

Aber auch die andere, alle Absolutheitsansprüche relativierende Seite, des Individualitätsparadigmas, kommt durch den christlichen Glauben neuprotestantischer Färbung zum Ausdruck: nämlich durch das Bewusstsein für die Geschichtsabhängigkeit des eigenen Glaubensbewusstseins und durch das damit einhergehende Bewusstsein für alternative Weltanschauungen. Das Christentum ist besonders prädestiniert zur Ausbildung derartiger Selbstrelativierung, weil sein Offenbarungsverständnis den göttlichen Willen immer schon mit der Geschichte und damit auch mit der historischen Relativität vermittelt.²⁰² «Die Bedeutung historischer Sätze für den Glauben geht uns in erster Linie an der Gestalt Jesu auf.»²⁰³ Mit der Historisierung seiner grundlegenden Offenbarung muss das liberale Christentum sich aber zugleich eingestehen, dass mit der Offenbarung Christi nicht die einzig mögliche Form der Offenbarung gegeben ist. «Es gibt dann nicht nur im Christentum Offenbarung, sondern es gibt überall in seiner Weise Offenbarung und göttliches Ergriffenwerden. Wenn wir aber so allenthalben das grosse

¹⁹⁹ A. a. O., S. 105.

²⁰⁰ A. a. O., S. 139.

²⁰¹ A. a. O., S. 144.

²⁰² A. a. O., § 6.

²⁰³ A. a. O., S. 86.

Leuchten sich aus der Erde hervorarbeiten sehen, dann ist nicht zu verstehen, weshalb die Fülle der Religionen noch erschütternd wirken soll.»²⁰⁴

Zwar begreife der Neuprotestantismus sich als Teil einer religionsgeschichtlichen Reihe, von der er meint, dass sie mit ihm selbst einen vorläufigen Abschluss gefunden habe. Ob er diesen Anspruch zu Recht erhebt, muss unter der genannten Prämisse historisierender Selbstrelativierung allerdings auch für ihn selbst offen bleiben. Denn für Troeltsch gilt, dass die Menschheit immer nur «werdende Wahrheit» vor sich hat. «Die Wahrheit», so sagt er, «liegt im Ziel und nicht im Ausgangspunkt»²⁰⁵, weshalb dem Glaubenden zugemutet ist, einerseits an die göttlich fundierte Geltung der eigenen Weltanschauung zu glauben, sie gleichzeitig aber für Modifikationen offen zu halten – allerdings in der Gewissheit, Teil der göttlichen Willensbewegung zu sein.²⁰⁶ Man kann dieses Bewusstsein der Geschichtlichkeit und Pluralität von Religionen auch so deuten, dass erst mit ihm die Differenz zwischen Welt und Gott in angemessener Weise ausgedrückt wird.²⁰⁷ Einen theologisch tragfähigen Begriff von Gott, der dessen Differenz zur Welt in hinreichendem Mass zu Bewusstsein bringt, kann also erst durch eine Religion erreicht werden, die sich selbst als Produkt der Geschichte begreift.

Dieser Versuch der Integration geschichtlicher Selbstreflexion in das christliche Glaubensbewusstsein wird später durch Wolfhart Pannenberg erinnert und theoretisch ausgebaut werden.²⁰⁸

Inhaltlich hat Troeltsch den christlichen Glauben durch diese Exposition als sittlich codierte Religion definiert. Er reiht sich damit in eine Ahnenreihe protestantischer Theologen ein, die in der Tradition Kants stehen.²⁰⁹ Zwar

²⁰⁴ A. a. O., S. 94.

²⁰⁵ A. a. O., S. 93.

²⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 93–97.

²⁰⁷ Ähnlich äussert sich auch Trutz Rendtorff: Religiöser Pluralismus und die Absolutheit des Christentums, S. 84: «Religion ist die Form der Beziehung auf das Absolute, sie ist nicht selbst «absolut». Darum ist ihr Pluralismus insofern die angemessene Weise der Beziehung auf das Absolute, auf Gott, weil eben in diesem Pluralismus die Religionen die schlechthinnige Transzendenz Gottes, das «Jenseits im Diesseits» bezeugen.»

²⁰⁸ Vgl. das unten stehende Kapitel zu Wolfhart Pannenberg.

²⁰⁹ Vgl. zu Immanuel Kants Durchführung der Religionsphilosophie und der dabei vorgenommenen Reformulierungen christlich dogmatischer Topoi exemplarisch Claus Dierksmeier: Das Noumenon Religion; Reiner Wimmer: Kants kritische Religionsphilosophie sowie Alexander Heit: Versöhnte Vernunft. Der Einfluss Kants auf die Durchführung systematischer Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist vor allem durch die Ritschl-Schule, aber auch andere theologische Denkbewegungen vermittelt, sehr gross. Vgl. Ralf Geisler:

lässt sich auch für Troeltsch konstatieren, was typisch für die theologische Adaption kantscher Religionsphilosophie ist: Für Religion wird Eigenständigkeit im Bewusstseinshaushalt reklamiert. Es handelt sich – so jedenfalls die theologische Behauptung – um ein irreduzibles Vermögen *sui generis*, das sich eben nicht, wie bei Kant vorgeschlagen, auf das Moralvermögen zurückführen lässt. Die protestantische Theologie, und mit ihr Troeltsch, hat damit ein Anliegen eingelöst, das spätestens seit Schleiermachers Reden²¹⁰ in der Welt war. Gleichzeitig hat sie allerdings über weite Strecken behauptet, Religion sei – auch als dieses irreduzibel eigenständige Vermögen des Menschen – operativ auf das Vermögen zu Moralität bezogen und könne ohne diesen Bezug nicht verstanden werden.²¹¹ Umgekehrt gilt aber auch: Das menschliche Handlungsvermögen hängt an einer religiösen Operation des menschlichen Geists, weil es ohne diese orientierungslos bleibt. Hinter dieser doppelten Behauptung steckt die Absicht, die Kulturbedeutung von Religion theoretisch zu plausibilisieren und zu sichern. Troeltsch bewegt sich in genau dieser Tradition, wenn er einerseits *[d]ie Selbstständigkeit der Religion*²¹² behauptet, sie andererseits in eine unauflösliche Beziehung setzt zur Kulturwelt und deren praktischen Erfordernissen.

Das Spezifikum des neuprotestantischen Christentums besteht für ihn nun darin, Persönlichkeitsreligion im beschriebenen Sinn zu sein, sodass seine praktische Wechselwirkung mit der Kultur auf Persönlichkeitsbildung zielt, deren Basis die Anerkennung des «unendlichen Wert[s] der menschliche[n] Seele»²¹³ ist. Wenn Troeltsch das Harnack-Wort²¹⁴ vom unendlichen Wert der menschlichen Seele aufnimmt, dann auch dessen Konzept der Sicherung der Weltstellung des Individuums in seinen Kulturvollzügen.²¹⁵

Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus; Alexander Heit: Versöhnte Vernunft, S. 21–26 und S. 241–252.

²¹⁰ Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher: Reden über die Religion. Zweite Rede.

²¹¹ Programmatisch durchgeführt worden ist dies beispielsweise von Albrecht Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, ebenso von Wilhelm Herrmann: Ethik.

²¹² Vgl. Ernst Troeltsch: Die Selbstständigkeit der Religion.

²¹³ Ernst Troeltsch: Glaubenslehre, § 20.

²¹⁴ Vgl. Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums, Abschnitt I.1.2.: Gott der Vater und der unendliche Wert der menschlichen Seele.

²¹⁵ Dass es sich dabei in methodischer Hinsicht um eine Idee handelt, die das Glaubenssubjekt einerseits am historischen Material gewinnt, dieses andererseits unter dieser Idee ordnet und dabei ihr widersprechendes Material schwächer gewichtet oder gar ausblendet, ist von Troeltsch schon in seiner Aufarbeitung der Debatte um Harnacks Buch von 1903 bemerkt worden. Vgl. Ernst Troeltsch: Was heisst «Wesen des Christentums»? In dieser Besprechung scheint Troeltsch die Differenzen zwischen historischer und religionsphilosophischer Methode allerdings noch stärker zu betonen, als das in seinem Spätwerk *Der Historismus und seine Probleme* der Fall ist.

Harnack hatte die entscheidende religionsgeschichtliche Neuerung der jesuanischen Predigt darin gesehen, dass sie dem Menschen einen unvergleichlichen Wert zuspricht, der in dessen persönlicher Gottesbeziehung gründet.²¹⁶ Gleichzeitig eröffnet diese Art der Erhebung der menschlichen Seele über die Welt eine neuartige Weltbeziehung. Bei der Erhebung über die Welt geht es also nicht um eine Entrückung,²¹⁷ sondern um die Ermöglichung einer neuen Art des Weltumgangs, dessen verhaltensnormierendes Gesetz nun ebenfalls überweltlicher Natur ist und von allen Gesetzen der Welt abgelöst. Menschlicher Kulturvollzug erhält m. a. W. – so die These Harnacks – durch die jesuanische Frömmigkeit eine übernatürliche und rein sittliche Basis.²¹⁸ «Jesus hat das Sittliche herausgeführt aus allen ihm fremden Verbindungen, selbst aus der Verknüpfung mit der öffentlichen Religion.»²¹⁹ Für Harnack ist nun die menschliche Seele diejenige Instanz, in der menschliches Moralvermögen und das übernatürliche Gesetz miteinander verschränkt werden. Und genau diese Verschränkung ist der Grund für den unendlichen Wert der menschlichen Seele.

Auch für Troeltsch ist die Seele dasjenige geistige Organisationszentrum, durch das der Mensch über den Lauf der Natur erhoben wird. Sie ist also Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, wenn darunter «die Aufgabe der Selbstbestimmung durch die Ideen gültiger Wahrheiten und unbedingter Werte» verstanden wird, die durch Übersteigung der «blossen psychologischen Naturbestimmtheit»²²⁰ zustande kommt.²²¹ Der Kanon unbedingter Werte ist dem Subjekt nach Troeltsch nun nicht in Form eines allgemein und transhistorisch geltenden Vernunftgesetzes gegeben. Dieser kantische Gedanke lässt sich unter historistischen Bedingungen nicht mehr halten. Sondern er hängt von geschichtlichen Bedingungen ab, die aus religiöser Perspektive zugleich Offenbarungscharakter haben, ohne den sie den Status

²¹⁶ Vgl. Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums*, S. 96–101.

²¹⁷ Vgl. a. a. O., S. 97: «[D]ieses Gebet [das Vater Unser] führt aus allem heraus und auf jene Höhe, auf der die Seele mit Gott allein ist. Und doch verschwindet das Irdische nicht, die ganze zweite Hälfte des Gebets bezieht sich auf irdische Verhältnisse.»

²¹⁸ Vgl. dazu auch Arnulf von Scheliha: *Menschenwürde*, S. 254–258. Er zeigt, dass Harnack mit dieser Art von Ethiktheologie in einer Traditionslinie steht, die ausgehend von Hegel und vermittelt über Ritschl den Neuprotestantismus bis zu Harnack bestimmt. Diese Traditionslinie bringe den Begriff christlicher Freiheit gegen das naturrechtliche Freiheitsbewusstsein der westlichen Demokratien in Anschlag.

²¹⁹ Adolf von Harnack: *Das Wesen des christlichen Glaubens*, S. 103.

²²⁰ Ernst Troeltsch: *Glaubenslehre*, S. 287.

²²¹ Vgl. insgesamt a. a. O., §§ 20f.

absoluter Geltung nicht erreichen könnten. Dass dieser Geltungsstatus erreicht wird, ist wiederum Möglichkeitsbedingung der Verwirklichung von Freiheit, weil nur Werte mit Unbedingtheitscharakter diejenige moralische Gewissheit verschaffen, die zur Erhebung über die Natur notwendig ist. Aus diesem Grund folgt Troeltsch Harnack und bindet individuelle Freiheit und das offenbarende Wirken des göttlichen Geists aufs Engste aneinander: «Jedenfalls ist der persönliche und individuelle Geist nichts Angeborenes und Mitgebrachtes, sondern ein Erzeugnis oder eine Setzung der Freiheit, durch die er erst entsteht, als eine gemeinsame Setzung des göttlichen Geistes und der Freiheit. Das setzt dann aber weiter voraus, dass die göttliche Vernunft oder der göttliche Geist latent in der Seele vorhanden ist und nur erst durch die Erregung der Freiheit zur endlichen Persönlichkeit wird.»²²²

Die Realisierung individueller Freiheit durch endliche Persönlichkeiten ist also zu begreifen als Durchsetzung des göttlichen Willens unter Zeitbedingungen. Auf diese Weise gibt Troeltsch dem Gottebenbildlichkeitsgedanken eine willentheoretische und zugleich geschichtsphilosophische Pointe: Gottebenbildlichkeit ist nämlich dort realisiert, wo die «Immanenz des göttlichen Geistes im Endlichen [...] zum bewussten Durchbruch»²²³ kommt. Dieser Zustand ist – wie gezeigt – gleichbedeutend mit der Aneignung des göttlichen Willens durch das endliche Subjekt oder der Realisierung von Freiheit. Die geschichtsphilosophische Essenz des Gottebenbildlichkeitsgedankens liegt nach Troeltsch nun darin, dass der christliche Glaube genau diesen Zustand der Realisierung individueller Freiheit als das Ziel der Geschichte begreift.²²⁴

Mit dem Freiheitsbegriff verbindet sich bei Troeltsch allerdings kein abstraktes Vernunftgesetz, sondern das Vermögen, sich zur Natur und den sozialpolitischen Verhältnissen, in denen man steht, verhalten zu können.²²⁵ Diejenigen Gesetze, an denen sich das Verhalten bei seiner Durchsetzung gegen die Vorgaben der Natur und der sozialen Verhältnisse richtet, sind geschichtlich gegeben und erhalten Geltung durch einen mit ihnen verbundenen Offenbarungsglauben. Einziges Kriterium für ihre Geltung ist, dass

²²² A. a. O., S. 288.

²²³ A. a. O., S. 296.

²²⁴ Vgl. a. a. O., § 23.

²²⁵ Vgl. a. a. O., S. 287: «Das Wesen dieses Geisteslebens ist die Freiheit als Aufgabe der Selbstbestimmung durch die Ideen gültiger Wahrheiten und unbedingter Werte, die als geltende und bejahte Wahrheiten nur durch eine, von der blossen psychologischen Naturbestimmtheit sich ablösende Freiheit zustande kommt. Das Wesen der Freiheit ist die Bestimmung durch in sich selbst gültige Wahrheiten und Werte, und in diesem Sinn ist die Freiheit das Wesen des Geistes, eben damit aber auch nicht eine natürliche Anlage, sondern eine aus dem Wachstum des Geistes entspringende Aufgabe.»

sie in einer bestimmten historischen Situation dem Individuum freie Selbstentfaltung ermöglichen. Das gesamte freiheitstheoretische Programm Troeltschs läuft also darauf hinaus, den kantischen Freiheitsgedanken in Hinsicht auf die durch ihn erreichte Weltstellung des Individuums so zu reformulieren, dass das freiheitsermöglichende Gesetz des Handelns sich geschichtlichen Bedingungen verdankt – die wiederum mit dem durch das Gesetz des Handelns angestrebten Zweck aufs Engste gekoppelt sind.²²⁶

Die dadurch erreichte Elastizität des Freiheitsprinzips könne, so Troeltsch, nicht anders dargestellt werden als durch eine Person, weil die geschichtslose Fixierung des Freiheitsgedankens, diesen selbst konterkarieren würde. Das Christentum hat seine Zentralidee deshalb an der Person Jesus Christus zur Anschauung gebracht: «Gerade die Sammlung um die Persönlichkeit und nicht um ein Dogma oder eine Idee oder ein Moralgesetz oder ein von Jesus gestiftetes Kulturwunder ist der Einheitspunkt und das Fortpflanzungsmittel des Christentums. Gerade das macht es zu einer Religion des Geistes und gibt ihm die Unabhängigkeit von Dogma und Priestertum.»²²⁷ Die Bedeutung der Person Christi liegt überhaupt darin, das Prinzip individueller Freiheit in Wort und Verhalten darzustellen²²⁸ und auf diese Weise eine «historisch-psychologische»²²⁹ Wirkung auf das religiöse Leben des Individuums auszuüben.

Sofern der Glaubende in Jesu Wirken eine göttliche Offenbarung erkennt und seine Weltanschauung und sein Verhalten dieser Offenbarung anmisst, ist er erlöst. Das Ziel des göttlichen Willens wäre nach dem christlichen Glauben dann erreicht, wenn dieser Zustand universal realisiert wäre.²³⁰ Wegen der Depravation des menschlichen Willens im Zustand der Sünde²³¹ ist das allerdings nicht der Fall, sodass die Menschheitsgeschichte sich aus der Perspektive des religiösen Bewusstseins als ein «Kampf des guten und des bösen Prinzips»²³² zur Erreichung des Ziels darstellt. Für diesen Kampf

²²⁶ Vgl. Ernst Troeltsch: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, S. 249–262.

²²⁷ Ernst Troeltsch: Glaubenslehre, S. 104.

²²⁸ Vgl. a. a. O., S. 102.

²²⁹ A. a. O., S. 103.

²³⁰ Vgl. a. a. O., S. 367, siehe aber auch die Einschränkung, die Troeltsch in Hinsicht auf die Vorstellung der Allerlösung in den §§ 35f. macht.

²³¹ Vgl. a. a. O., § 22.

²³² Vgl. die Überschrift zu a. a. O., § 23. Troeltsch spielt offensichtlich auf Kants Religionsschrift an, die die Weltgeschichte ebenfalls einen moralischen Kampf inszenieren sieht, der nur durch religiösen Vollzug zur Durchsetzung von Sittlichkeit entschieden werden kann. Vgl. Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, zweites und drittes Stück. Vgl. auch Alexander Heit: Versöhnte Vernunft.

ist die göttliche Offenbarung in Christus insofern essenziell, als mit seiner Person das Prinzip individueller Freiheit offenbar ist und wirkmächtig Einfluss auf die Geschichte der Menschheit nimmt, indem es die weltanschauliche und sittliche Haltung der Glaubenden prägt.

Um Letzteres sicherzustellen, muss das Christentum eine kirchliche Organisationsform «mit dem Zweck der Erziehung, Kultgemeinschaft und Ausbreitung»²³³ annehmen. Dazu fügt sich, dass der christliche Glaube von sich aus auf Vergemeinschaftung drängt,²³⁴ und zwar wegen der Ähnlichkeit des von unterschiedlichen Persönlichkeiten erfahrenen religiösen Erlebnisses und seiner sittlichen Implikationen.²³⁵

Überträgt man den Gedanken der Angewiesenheit des Glaubens auf soziale Organisation auf Troeltschs Modernedeutung, bleibt er ungebrochen aktuell. Denn angesichts der weiter oben explizierten Diagnose der modernen Welt, neigt diese zur Nivellierung von Individualität und bedarf deshalb erstens einer Organisation, die das mit dem Gedanken individueller Freiheit verbundene Sinnpotenzial der europäischen Kultur erinnert. Zweitens wäre diese Organisation, wenn sie sich aus Christen zusammensetzt, dazu berufen, das in ihr gespeicherte Ideal individueller Freiheit auf sozialpolitischer Ebene auch gegen diejenigen Kräfte, die es verschatten, durchzusetzen. Dazu ist lediglich eine volksgemeinschaftlich organisierte christliche Glaubensgemeinschaft in der Lage. Das häufig bemühte Urteil Troeltschs über die Wahlverwandtschaft zwischen mystischer Religiosität und moderner Welt²³⁶ bedarf in Hinsicht auf die soziologische Schlagkraft der sinnbildenden Idee individueller Freiheit also zumindest einer Ergänzung: Die Moderne, wie sie sich faktisch präsentiert, ist aus sinntheoretischer Perspektive angewiesen auf die kirchliche Organisation der christlich Glaubenden. Denn nur der kirchlich-religiöse Sozialtypus ist dazu fähig, kulturgestaltenden Einfluss zu nehmen. Der Sektentypus reicht dazu noch nicht hin. Zwar bildet er das Prinzip Individualität besser ab als die klassische Form der Kirche, bleibt aber in Hinsicht auf seine kulturelle Gestaltungskraft impotent.²³⁷ Das protestantische Christentum muss also den Versuch unternehmen, in Form einer «elastisch

²³³ Ernst Troeltsch: Glaubenslehre, S. 368.

²³⁴ Troeltsch nimmt hier offenbar einen Gedanken aus Schleiermachers Ekklesiologie auf. Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 115.

²³⁵ Vgl. Ernst Troeltsch: Glaubenslehre S. 365f.

²³⁶ Vgl. Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 982.

²³⁷ Der Begriff wird von Troeltsch in anderem Zusammenhang verwendet zur Bezeichnung des Unvermögens des religiösen Mystikers, kirchenbildend zu wirken. Vgl. a. a. O., S. 936.

gemachte[n] Volkskirche»²³⁸ allen drei Sozialtypen und ihren funktionalen Leistungen gleichermaßen gerecht zu werden.²³⁹

Bei Troeltsch bleibt nun allerdings eigentümlich unterbelichtet, wie er sich die konkrete Durchdringung moderner Kultur durch das christliche Ideal individueller Freiheit in sozialem Hinsicht vorstellt. Zwar ist das Problem als solches offengelegt worden. Es liegt in der offensichtlichen Dissonanz derjenigen sittlichen Anforderungen, die die moderne Kultur an den modernen Menschen stellt, zu denjenigen, die das christliche Ideal reiner Sittlichkeit ihm abfordert, weil die Eigengesetzlichkeiten der modernen Kultur sich nicht als Repräsentanten des christlichen Reich-Gottes-Ideals darstellen lassen.²⁴⁰ «Der Grund liegt», so Troeltsch, «darin, dass die humanen Zwecke niemals aufgehen als einfaches Mittel der überweltlichen, sondern immer zuerst als Selbstzweck auftreten»²⁴¹. Troeltsch formuliert damit in seinen *Grundproblemen der Ethik*²⁴² schon 1902, was Weber 1915 in seiner *Zwischenbetrachtung*²⁴³ auf den Begriff bringen wird: Das überweltliche Prinzip religiöser Ethik verträgt sich nicht mit den Eigengesetzlichkeiten moderner Funktionssysteme.²⁴⁴ Wie es dennoch zu einer Durchdringung der modernen Welt durch das Ideal christlicher Freiheit kommen soll, wird bei Troeltsch allerdings keiner Antwort

²³⁸ Ernst Troeltsch: Die Kirche im Leben der Gegenwart, S. 105.

²³⁹ Vgl. Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 982f. Vgl. dazu auch Volkhard Krech: Wissenschaft und Religion, S. 241–246.

²⁴⁰ Vgl. Ernst Troeltsch: Grundprobleme der Ethik, S. 653–669, insbesondere S. 661f. Man kann das Verhältnis von moderner Kultur und christlicher Freiheit im Anschluss an Troeltsch auch anders deuten, nämlich dann, wenn weniger die Disharmonien als die Konsonanzen betont werden. So deutet beispielsweise Trutz Rendtorff die Durchsetzung demokratischer Verhältnisse auf Basis säkularer Freiheitsrechte in der Politik als kulturelles Sediment christlicher Persönlichkeitsreligion. Vgl. auch Trutz Rendtorff: Freiheit, S. 104–107.

²⁴¹ Vgl. Ernst Troeltsch: Grundprobleme der Ethik: S. 661.

²⁴² A. a. O.

²⁴³ Max Weber: Zwischenbetrachtung. Ob diese von Weber möglicherweise schon früher – nämlich 1913 – niedergeschrieben worden ist, ist umstritten. Vgl. zur Debatte Wolfgang Schluchter: Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, S. 6–8, Anm. 18.

²⁴⁴ Vgl. Max Weber: Zwischenbetrachtung, S. 564: «Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: dass die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei, endgültig hervor.»

zugeführt. Er lässt lediglich durchblicken, dass er eine solche Durchdringung für möglich hält.²⁴⁵ Bei aller Abscheu gegen jeden Versuch, das Mittelalter unter modernen Bedingungen wieder einsetzen zu wollen, hat Troeltsch doch eine gewisse Bewunderung für diese Epoche gehegt, weil in ihr die Vermittlung religiöser Sittlichkeit und kultureller Tätigkeit einmal gelungen war.²⁴⁶ Tillich wird diese zugleich Abstand nehmende Bewunderung des Mittelalters teilen, wie sich zeigen wird.

Um die Frage nach den Chancen der Einflussnahme religiöser Sittlichkeit auf eine entzauberte und eigengesetzlich fungierende Welt einer belastbaren Antwort zuzuführen, muss über das von Troeltsch vorgelegte geschichtsphilosophische und ethiktheologische Programm hinaus eine Theorie sozialer Ordnung moderner Gesellschaften entworfen werden, deren Ziel die Aufdeckung der Möglichkeitsbedingungen für die sittliche Einflussnahme auf ihre Systeme ist. Dies ist von Troeltsch selbst nicht mehr geleistet worden, sondern erst durch die Debattenlagen des späteren 20. Jahrhunderts. Exemplarisch für den Versuch, sich dieser Aufgabe aus theologischer Perspektive zu stellen, kann die Theoriebildung Eilert Herms' gelten. Ihm wird deshalb ein eigenes Kapitel der vorliegenden Studie gewidmet.

²⁴⁵ Vgl. beispielsweise Ernst Troeltsch: Grundprobleme der Ethik, S. 666: «Sie [die religiöse Sittlichkeit, A. H.] sucht das Leben und die Ordnungen der «Welt», welche die humane Sittlichkeit geschaffen hat, von diesen [den religiösen, A. H.] Gesichtspunkten aus geistig zu durchdringen, um in der Welt die wahren sittlichen Werte nach Vermögen darzustellen und die Generationen der Werdenden und Kämpfenden auf den rechten Weg zu leiten.»

²⁴⁶ Vgl. dazu Hermann Fischer: Die systematische Funktion der Eschatologie für Troeltschs Verständnis von Ethik in den Soziallehren, S. 287–289.

5. SINN UND SEIN. PAUL TILLICH'S GESCHICHTLICH KODIERTE SINNTHEORIE UND IHRE PRAKTISCHEN IMPLIKATIONEN

5.1. Einleitung

Die Geschichte des menschlichen Daseins lässt sich in Epochen segmentieren, und jede Epoche zeichnet sich nach Tillich durch eine sie bestimmende Fragestellung aus. Natürlich muss diese Frage nicht immer explizit gestellt werden, sie kann auch zerfasern in ein Bündel von Fragen. Durch eine Analyse der Epoche lässt sich allerdings die Vielfalt der Fragen auf eine einzige reduzieren, die sodann das einheitsbildende Momentum der Epoche ist. «There are, of course, many questions in every period, but beyond them there is *one* allembracing question of which they are subquestions»¹, wie Tillich in einem 1939 erschienenen Aufsatz schreibt. Am Titel des Aufsatzes lässt sich ablesen, welche Fragestellung er für diejenige hält, die die Neuzeit nach der Aufklärung umtreibt: «History as *the* Problem of our Period.»² Die Auffassung von Geschichte stelle sich dem neuzeitlichen Menschen deshalb als Generalproblem dar, weil mit ihr unter den Bedingungen der Moderne ein tiefgreifendes Sinnproblem verbunden sei.³ Einer Lösung zugeführt werden kann das geschichtlich kodierte Sinnproblem nach Tillich nur auf dem Weg religiöser Bezugnahme auf ein Unbedingtes, das sich kairologisch offenbart. Mit dieser Offenbarung – das ist die These Tillichs – werden dem Subjekt Normen bereitgestellt, die in doppelter Hinsicht grundlegend für seinen Umgang mit der Welt sind.

Zum einen ist der Aufbau von Erkenntnis normenabhängig. Die Qualität des epistemischen Zugangs zur Welt ist also abhängig davon, welches Normengefüge der menschliche Geist bei seiner Wahrnehmung von Wirklichkeit zur Anwendung bringt. Dieses Normenset entscheidet deshalb auch darüber, ob es dem Subjekt gelingen kann, die Geschichte – und zwar sowohl die biografische als auch die Kulturgeschichte – als eine sinnvolle Reihe von Ereignissen zu begreifen.

Die praktische Welt- und Selbstgestaltung des Subjekts ist ebenfalls abhängig von einem Normengefüge, das es durch Kulturtätigkeit zur Anwendung bringt. Auch die Eigentümlichkeiten moderner Lebensführung verdanken sich solchen das Verhalten regulierenden Normen, deren Qualität darüber entscheidet, ob die Moderne ihre eigene Praxis als sinnvoll begreifen kann. Tillich ist nun der Meinung – darin ähnelt seine Einschätzung der

¹ Paul Tillich: History as *the* Problem of our Period, S. 226.

² A. a. O., S. 225.

³ A. a. O., S. 232.

modernen Lage derjenigen, die man bei Troeltsch und Weber finden kann –, dass die moderne Gesellschaft ihre Praxis tatsächlich solchen Gesetzmässigkeiten unterstellt hat, die sinnfeindlich sind. Überwunden werden kann diese Entstellung menschlichen Verhaltens nur durch die Etablierung einer neuen Klasse von Handlungsnormen, deren Herkunft kairologisch zu beschreiben ist.

Tillich arbeitet sich also – ähnlich wie vor ihm Troeltsch, allerdings mit anderen Mitteln als dieser – an dem doppelten Kardinalproblem der Moderne ab, nämlich zum einen an der Frage, wie Geschichtssinn unter historischen Bedingungen erzeugt werden könne, und zum anderen an der Frage, wie es einer rational durchorganisierten und maschinenartig prozedierenden Kultur gelingen kann, Handlungsfreiheit und -orientierung zu gewinnen.

Das Kapitel wird dieser doppelten Problemanzeige entsprechend zwei grössere Abschnitte haben. Der erste beschäftigt sich mit Tillichs Absicht, Geschichtssinn unter modernen Bedingungen zu gewinnen. Der zweite ist seinen kulturtheoretischen Überlegungen in sozialetischer Hinsicht gewidmet.

5.2. Sinn als Form des Wissens

Für Tillich ist der Aufbau von Sinn ein Fall von Wissen, nämlich eines solchen Wissens, in dem sich Geschichte als finalitätsorientierte Reihe von Ereignissen präsentiert. Um das deutlich zu machen, müssen zunächst die von Tillich namhaft gemachten Möglichkeitsbedingungen von Wissen thematisiert werden, in deren Rahmen das Geschichtswissen und seine Sinnbildungsfunktion eine Sonderstellung einnehmen. Danach kann auf die Funktion des Kairos bei der Erzeugung von sinngesättigtem Wissen eingegangen werden.

5.2.1. Selbstbewusstsein und Geisttätigkeit als Basis von Wissen

Tillichs gesamte Theoriebildung lässt keinen Zweifel daran, dass die Struktur Selbstbewusstsein Grundlage aller Kenntnis von Wirklichkeit ist. Sie hat deshalb einen ontologischen Sonderstatus. «Ein Selbst ist nicht ein Ding, dessen Existenz zweifelhaft ist; es ist ein Urphänomen, das logisch allen Fragen nach der Existenz vorausgeht.»⁴ In Anlehnung an die Selbstbewusstseinstheorien des deutschen Idealismus und der Romantik beschreibt Tillich es als eine selbstreferenzielle Struktur, die als diese Struktur von sich weiss.

⁴ Paul Tillich, Systematische Theologie I, S. 200.

Vollständig erfasst ist die Selbstbezüglichkeit des Subjekts aber erst dann, wenn es zugleich als ein solches begriffen wird, das sich von Anderem unterscheidet. Auf dieses Andere ist die Struktur Selbstbewusstsein unhintergebar bezogen, weil sonst keine Selbstwahrnehmung im Sinne der Selbstbestimmung möglich ist. Deshalb heisst Selbstbewusstsein auch «von allem anderen getrennt sein»⁵. Weil das Selbst auf diese Weise notwendig in seine Umgebung eingebettet ist, ist es in jedem Moment gewahr, dass «es zu dem gehört, auf das es blickt»⁶. Mit der Selbstreferenzialität des Ich eröffnet sich diesem zugleich also auch seine Welt, die immer schon eine bestimmte Welt ist. Sie kann ihm gar nicht anders gegeben sein als im Rahmen dieser Struktur und ist abhängig von geistiger Tätigkeit, die das Selbst vollzieht.

Der Aufbau von Selbst und Welt geschieht nicht regellos. Der dabei operierende menschliche Geist nimmt vielmehr Vernunftkategorien in Anspruch und bezieht diese auf das Sein, um es zu schematisieren. Geist ist also eine Tätigkeit, durch die Wirklichkeit erzeugt und bearbeitet wird, indem sie den Dualismus zwischen Vernunft und Sein überwindet. Dabei wird Sein durch Vernunftkategorien geformt. «Kategorien sind die die Erscheinungswelt konstituierenden Geistesfunktionen.»⁷ Zwar scheint dies alles in den Bahnen gedacht zu sein, die durch Kants erste Kritik vorgespurt worden sind. Und Tillich steht insofern tatsächlich auf dem Boden von Kants Erkenntnislehre, als er dessen Theorie der Zweistämmigkeit von Erkenntnis strukturell wiederholt, wenn er die Erscheinungswelt als das Produkt der kategorisierten Wahrnehmung von Sein begreift. Allerdings – und darin liegt die Hauptdifferenz zu Kants Erkenntnistheorie – wird das theoretische Kategorienset bei Tillich zeitvariant gedacht, weil die menschliche Vernunft als solche keine unwandelbare Qualität habe. So gilt für die Erkenntnis von Wirklichkeit zwar, dass die erwähnte dreigliedrige Grundstruktur, nach der beim Erkennen Vernunftkategorien und Sein durch Geisttätigkeit aufeinander bezogen werden, unhintergebar ist. Kategorien sind «gegenwärtig, wann immer etwas erfahren wird»⁸. Dadurch ist die kulturabhängige Wandelbarkeit ihrer Qualität allerdings nicht ausgeschlossen.⁹ Es ist lediglich gesagt, dass die Wahrnehmung von Seiendem überhaupt kategorial schematisiert wird, nicht aber durch welche Parameter.¹⁰ Tillichs Denken

⁵ A. a. O., S. 201.

⁶ Ebd.

⁷ Paul Tillich: *Das System der Wissenschaften*, S. 143.

⁸ Paul Tillich: *Systematische Theologie I*, S. 196.

⁹ Vgl. a. a. O., S. 197.

¹⁰ Vgl. Paul Tillich: *Das System der Wissenschaften*, S. 256: «Durch die Kategorien werden die Gegenstände konstituiert und von ihnen sind die Methoden abhängig [...] In jeder Gestalterkenntnis müssen also zwei Elemente unterschieden

ist also der historistischen Methode verpflichtet, und das bedeutet für eine Theorie der epistemologischen Kategorien, dass sie die Variabilität ihrer Qualität mitbedenken muss. Dieser Anforderung haben die modernen Geisteswissenschaften üblicherweise zu entsprechen versucht, indem sie sich selbst, und das heisst insbesondere ihren theoretischen Weltzugang, historisiert haben. Tillich hat das ebenfalls getan, wie sich an der Konstruktionslogik seiner Wissenschaftslehre ablesen lässt, die nun zur Sprache kommen soll.

5.2.2. Der Aufbau der Wissenschaftslehre

Das System der Wissenschaften bietet seinem Anspruch nach nicht lediglich eine Analyse der universitären Organisation von Wissen, sondern in diesem soll sich der Aufbau von Wissen überhaupt abspiegeln. Tillichs Wissenschaftslehre von 1923 verdankt ihre Organisation der schon erwähnten dreigliedrigen Struktur von Wissen. «Hier [...] handelt es sich um die Urelemente des Wissens. Wir können darum das Denken gar nicht anders bestimmen, als dass wir es als den Akt definieren, der auf das Sein gerichtet ist, und wir können das Sein nicht anders definieren, als das vom Denken Gemeinte, das, worauf der Denkakt gerichtet ist.»¹¹ Wissen als Tätigkeit des Geistes synthetisiert Sein und Denken zu einer bestimmten Erkenntnis. Dabei kann die Konzentration erstens eher dem einen oder zweitens dem anderen Korrelat der Struktur gelten. Oder das Wissen kann drittens sich selbst als Geisttätigkeit zum Thema werden, und deshalb ist das Wissenschaftssystem dreiteilig aufgebaut: Es wendet sich erstens den reinen «Denkwissenschaften»¹² zu, in denen die Formen allen Wissens expliziert werden. Zu ihnen gehören sowohl die Logik als auch die Mathematik.¹³ Diese Denkwissenschaften müssen zweitens um einen solchen Wissenschaftstyp ergänzt werden, in dem das vor allem auf das Sein fixierte Wissen repräsentiert wird. Ihnen wird bei Tillich der Begriff «Seinswissenschaften»¹⁴ zugeordnet. Unter Sein versteht er in diesem Fall nicht reines noch ungeordnetes Sein, sondern kategorial gestaltetes Sein, das sich dem Subjekt als bestimmtes Material präsentiert. Es ist also durch die Kategorien, deren Erschliessung Aufgabe der Denkwissenschaften war, vorgeordnet. Das Objekt von Seinswissen ist insofern als seinsartige Anreicherung von Kategorien zu

werden, die Wahrnehmung, die Aufnahme der Erscheinungen und das Verstehen, die Erfassung des Wesens.»

¹¹ Vgl. a. a. O., S. 119.

¹² A. a. O., S. 121.

¹³ A. a. O., S. 121–133.

¹⁴ A. a. O., S. 121.

begreifen, als es eine Individuation der Kategorie am Sein ist.¹⁵ Dieses gestalthafte Sein, als die bestimmte Wirklichkeit einer geschichtlichen Situation, kann nun auf unterschiedliche Weise erschlossen werden. Dabei geht es bei Tillich immer um die Suche nach empirischen Begriffen, die das konkrete Material einer Ordnung zuführen. Entweder ist dies eine Ordnung, wie sie durch die Naturwissenschaften erzeugt wird. Dabei werden Allgemeingesetze unter Abstraktion der Individualität jeder Gestalt zur Anwendung gebracht. Die Naturwissenschaften als Gesetzeswissenschaften sind den Denkwissenschaften deshalb naturgemäss sehr nahe. Die Physik kann exemplarisch für sie stehen.¹⁶ Oder es kommt die organische Ordnung von Gestalten in den Blick – also ein Komplex, in denen Teilgestalten sich zu einer sie übersteigenden Ganzheit zusammenfügen. Solche Ordnungen können entweder natürlich auftreten. Dann sind sie beispielsweise Objekt der Biologie, der Psychologie und der Soziologie. Oder sie sind Artefakte, in diesem Fall sind sie Objekt der technischen Wissenschaften.¹⁷

Schliesslich gehören auch die Geschichtswissenschaften in das Feld der Seinswissenschaften. Sie zielen allerdings nicht darauf, die empirischen Allgemeingesetze oder die organische Verfassung von Sein zu erschliessen, sondern sind als idiografische Wissenschaften an der Individualität, die «in keinerlei Gesetzeszusammenhang auflösbar und doch vollkommen denkbestimmt ist»¹⁸, interessiert. Das Individuelle einer Gestalt wird also gerade nicht erfasst durch empirische oder rein kategoriale Allgemeinbegriffe. Es bedarf vielmehr eines eigenartigen Zugangs zum Objekt, um seine Singularität zu erfassen. Ein solcher Zugang wird durch historiografisch arbeitende Wissenschaften bereitgestellt. Sie bringen individuelle Gestalten in Folgeverhältnisse und versuchen so, ihrer Einmaligkeit gerecht zu werden.¹⁹

Nun ist nach Tillich schliesslich noch eine dritte Wissenschaftsklasse zu bedenken: die Geisteswissenschaften. In ihnen wird die Geisttätigkeit sich selbst zum Objekt. Folgt man Tillich, repräsentieren Geisteswissenschaften also eine Klasse von Wissen, in der die Vermittlung von Denken und Sein sich selbst thematisiert. Dass Tillich der reflexiven Selbstanschauung des Geistes ein eigenes Wissenschaftsgebiet – eben die Geisteswissenschaften – zuordnet, ist typisch für die Neuzeit.²⁰ Spätestens seit Dilthey hatte sich

¹⁵ A. a. O., S. 133f.

¹⁶ Vgl. a. a. O., S. 145–153.

¹⁷ Vgl. a. a. O., S. 153–179.

¹⁸ A. a. O., S. 137.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 179–194.

²⁰ Vgl. Gunter Scholtz: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. S. 17–35. Scholtz macht drei gängige Definitionen des Terms Geisteswissenschaft aus: a) eine ethisch kodierte, b) eine sprachwissenschaftlich kodierte und c) eine historisch kodierte. Das allen gemeinsame Ferment sei, dass

komplementär dazu ein Verfahren etabliert, nach dem die Produkte geistiger Tätigkeit in der Geschichte thematisiert werden. Diesem Muster folgt Tillich allerdings nur bedingt. Denn für ihn sind Geisteswissenschaften in erster Linie solche Wissenschaften, in denen die Gesetze gegenwärtiger Geisttätigkeit beim Aufbau von Wissen thematisch sind. Und dabei wird – das ist entscheidend – der Geist in seiner Tätigkeit nicht lediglich abgebildet, sondern zugleich auch geformt. «Geisteswissenschaften sind produktiv. In ihnen ist das Denken schöpferisch und gibt Gesetze.»²¹ Aus der Sicht Tillichs handelt es sich also um eine Unterbestimmung der Geisteswissenschaften, wenn ihnen lediglich die Aufgabe zugewiesen wird, die historische Selbstausslegung des Geistes nachzuzeichnen. «Sie [die Geisteswissenschaft, A. H.] ist nicht nur nachschaffend, wie die Historie, sondern sie ist mitschaffend.»²²

Mit dieser Umformatierung der Geisteswissenschaften zu einer normsetzenden Wissenschaft sind folgeschwere Konsequenzen verbunden. Denn mit dem Normsetzungsakt wird über die Qualität derjenigen Kategorien und Urteilsformen entschieden, die für den Aufbau von Wissen insgesamt konstitutiv sind. Denn die Normen regulieren den Aufbau von Wissen in allen möglichen Wissenschaftsgebieten, die den Geisteswissenschaften insofern subordiniert sind, weil sie sich ihre Gesetze von ihr diktieren lassen müssen. Tillichs System der Wissenschaften hat seine wissenschaftssystematische Stossrichtung also darin, einer bestimmten Wissenschaftsklasse den Status einer Metawissenschaft einzuräumen. Diese Eigentümlichkeit zeichnet Tillichs System im Vergleich zu anderen Wissenschaftstheorien seiner Zeit aus, die üblicherweise auf Rangabstufungen zwischen den Wissenschaften verzichten und diese also in einer gleichwertigen Nebenordnung präsentieren.²³

Geisteswissenschaften die «Reflexion auf Handlungen, Sprache, Geschichte und Selbstverständnis des Menschen» (a. a. O., S. 32) zu ihrer Aufgabe haben. Geisteswissenschaften beschäftigen sich seit der Neuzeit also mit der reflexiven Selbstanschauung des menschlichen Geistes, wie immer dieser auch näher definiert wird.

²¹ Paul Tillich: Das System der Wissenschaften, S. 122.

²² A. a. O., S. 201. Vgl. a. a. O. auch S. 205. Selbstreflexion des Geistes ist also immer auch verbunden mit Selbstbestimmung. Dieser Vorgang der normierenden Selbstbestimmung geht nach Tillich nicht auf einen eigens auf sich selbst gerichteten Akt, in dem der Geist sich bewusst abständig zu sich selbst verhalten würde, zurück, sondern wird bei jeder Geisttätigkeit mitvermittelt. Die Selbstnormierung des Geistes ist m. a. W. in der Regel kein reflexiv vermittelter Akt, sondern unmittelbar mit der Produktion von Wissen gegeben.

²³ Vgl. dazu Paul Ziche: Orientierungssuche im Raum der Wissenschaften, S. 54f.

Entscheidend für die Wahrnehmung von Wirklichkeit ist sodann aber, welche Normen und Kategorien der Geist sich selbst gibt. Denn mit ihrer Qualität ist die Art des Weltzugangs insgesamt festgelegt. Zwar sind die Normen nicht beliebig austauschbar – es wird noch davon zu reden sein, an welche Vorgaben der Geist bei der Normsetzung gebunden ist – es gibt aber die Möglichkeit, sie zu verändern. Damit ist der Grund für Tillichs Erweiterung von Kants Erkenntnistheorie genannt: Das die Wirklichkeitserschließung normierende Kategorienset ist wandelbar und abhängig von der selbst-reflexiven Tätigkeit des Geistes.

Tillich meint nun, jeder Aufbau von Wissen sei gleichzusetzen mit der Anstrengung, Sinn zu erzeugen. Unter Sinn versteht Tillich eine Ordnung des wissenschaftlichen Stoffs, durch die dieser in einen systematischen Zusammenhang gebracht wird.²⁴ Gelungen ist die Herstellung von Sinn dann, wenn die einzelnen Gestalten des Seins so in einen Zusammenhang gebracht werden, dass die Allheit der aufeinander bezogenen Elemente eine organisierte Einheit abgibt. In ihr haben alle Teile in eine interdependente Beziehung zueinander.²⁵ Ordnungsgefüge zeichnen sich dadurch aus, dass sie kleinere Einheiten in grössere integrieren, wobei beide Einheiten demselben Ordnungsschema unterstehen. «Der einzelne Sinn, der erfahren und vollzogen wird, steht immer mit anderen in Beziehung; ohne diese wäre er sinnloser Aphorismus. Sinn ist immer Sinnzusammenhang.»²⁶

Derart sich konzentrisch ausweitende und Sinn erzeugende Operationen sind, so meint Tillich, angewiesen auf die Unterstellung von unbedingtem Sinn, der durch jede Sinneinheit repräsentiert wird. Ohne diese Unterstellung wäre die gesamte Operation der Sinnkonstruktion fragwürdig, weil sie ohne Referenten bliebe. Bei der Unterstellung von unbedingtem Sinn geht es also darum, dass jede Organisation von Wissen dazu neigt, sich über ihre Geltung Gewissheit zu verschaffen. Dazu reicht nach Tillich offenbar die Kohärenz der Wissenssystematik allein nicht aus, sondern Wissen muss sich zudem darüber vergewissern, einen Referenten zu haben, der als solcher Grund des Wissens oder «unbedingte[r] Sinn»²⁷ genannt werden kann. Ob es einen Realgrund des so und so normativ bestimmten Wissens tatsächlich gibt, könne «nicht bewiesen»²⁸ werden, seine Annahme muss wegen seiner Vergewisserungsfunktion allerdings immer mitlaufen. Deshalb wird er durch ein Wissen sui generis thematisch. Dabei handelt es sich um Metaphysik. Hindurchgegangen durch die schon angedeuteten Einschränkungen

²⁴ Vgl. Paul Tillich: Religionsphilosophie, S. 133.

²⁵ Vgl. Paul Tillich: Das System der Wissenschaften, S. 204–206.

²⁶ Paul Tillich: Kirche und Kultur, S. 103 (Hervorhebungen im Original).

²⁷ Paul Tillich: Das System der Wissenschaften, S. 231.

²⁸ A. a. O., S. 230.

der kantischen Kritik kann diese nicht den Status einer Wissenschaft beanspruchen, ist aber, so Tillich, doch in jedem Wissen notwendig gegenwärtig.²⁹ «Eine Geisteshaltung ohne Metaphysik gibt es nicht.»³⁰ Jedes Wissen begreift sich selbst als Repräsentation eines unbedingten Grunds derjenigen Wirklichkeit, die durch das Wissen erschlossen wird. Dass dies – wenn auch nicht durchgängig bewusst – der Fall ist, wird von der Metaphysik durchsichtig gemacht. «Sie hat zu zeigen, dass das Prius jeder einzelnen Sinnerfahrung der unbedingte Sinn selbst, das Prius jeder Sinnform die Richtung auf die unbedingte Form, das Prius jedes Sinngehalts der unbedingte Gehalt ist.»³¹

Metaphysik muss, sofern sie an die Geschichtswissenschaften gekoppelt wird, als Geschichtsmetaphysik³² entfaltet werden. In diesem Fall übernimmt sie die Funktion, den letzten Grund der Geschichte menschlichen Daseins zu thematisieren. Unter modernen Bedingungen kann der Verlauf der Menschheitsgeschichte allerdings nicht umstandslos als Geschehen mit metaphysischem Grund angesprochen werden, sondern muss zunächst als das Resultat menschlicher Geisttätigkeit begriffen werden, die nun in einem nächsten Schritt zur Sprache kommen soll. Die metaphysischen Anleihen dieser Tätigkeit werden danach expliziert. Es wird sich im Verlauf dieser Ausführungen zeigen, dass Tillich durch seine gesamte Theorieanlage eine Beschreibung von Geschichtsschreibung gewinnt, die deren Sinnerzeugungsproblem unter modernen Bedingungen auflöst.

5.2.3. Geistesgeschichte als Form des Wissens

Der Versuch, die Äusserungen menschlicher Geisttätigkeit in einen sinnvollen geschichtlichen Zusammenhang zu bringen, ist die Aufgabe der Geistesgeschichte.³³ Sowohl alltägliche Geschichtserzählung als auch wissenschaftliche Geschichtsrekonstruktion zielen auf die Erzeugung einer Menschheitsgeschichte, indem zunächst singulär sich darstellende Geschichtsereignisse in einen Zusammenhang gebracht werden. Erfolgreich ist die Produktion von Sinn dann, wenn die individuelle Äusserung menschlicher Geisttätigkeit als organischer und unverzichtbarer Teil einer historischen «Folgereihe»³⁴ begriffen wird, die als solche finalitätsorientiert organisiert ist.

²⁹ Vgl. a. a. O., S. 228f.

³⁰ A. a. O., S. 229.

³¹ A. a. O., S. 229f.

³² Vgl. a. a. O., S. 232.

³³ Vgl. a. a. O., S. 218–220.

³⁴ A. a. O., S. 184.

Tillich wiederholt durch diese Funktionsbestimmung der Geschichtswissenschaften³⁵ prinzipiell diejenigen Bestimmungen, die Ernst Troeltsch ihr gegeben hatte. Troeltsch, dessen Andenken die Wissenschaftslehre Tillichs gewidmet ist, hatte die grundsätzliche Abhängigkeit der Geschichtsschreibung von Vorentscheidungen des Subjekts, die ihrerseits geschichtliche – und im Fall von religiöser Geschichtsauffassung auch offenbarungslogische – Grundlagen haben, eingeschränkt.³⁶ Tillich folgt dieser Vorgabe insofern, als er Geschichte als subjektabhängige und konstruktionsbedingte Reihung von Geschichtsmaterial versteht, wobei die Qualität der Konstruktion sich aus der Sicht Tillichs der oben schon thematisierten Normsetzung in den Geisteswissenschaften verdankt.

Dass die Konstruktionsleistung nicht durch Normen geleitet sein darf, die ihre Genese einem materialabstinenten Verfahren verdanken, ist ebenfalls bei Troeltsch schon gegen Hegels Geschichtsmetaphysik geltend gemacht worden. Tillich lässt der Geschichtswissenschaft deshalb ein Selbstverständnis angedeihen, nach der diese «seinshafte und darum lokalisierte Sinnzusammenhänge»³⁷ herstellt. Es geht ihm mit anderen Worten um ein Verständnis von Geschichtswissenschaft, das seinen Ausgangspunkt beim Material und nicht bei der die Geschichtskonstruktion leitenden Idee nimmt.³⁸ Um ein durch das historische Material gesättigtes und an ihm orientiertes Verfahren der Geschichtsschreibung zu sichern, schlägt Tillich ein dreiteiliges Verfahren vor. Die Reihenfolge der dadurch festgelegten Arbeitsschritte ist nicht umkehrbar.

Der erste Schritt dient der Materialbeschaffung und heisst bei Tillich «Geschichtsforschung».³⁹ Mit ihr ist der Grund für Tillichs Einordnung der Geschichtswissenschaft bei den Seinswissenschaften genannt. In Anlehnung an das bei Dilthey entwickelte Konzept der Einfühlung⁴⁰ meint Tillich, die Geschichtswissenschaft sei nach der Materialsammlung angewiesen auf einen zweiten Schritt der verstehenden Hineinversetzung in die historische Lage. Die geistige Dimension des historischen Objekts lässt sich in hermeneutischer Hinsicht nicht anders als durch eine Verschmelzung erreichen.⁴¹

³⁵ Vgl. zum Folgenden a. a. O., S. 179–194.

³⁶ Vgl. dazu das oben stehende Troeltsch-Kapitel.

³⁷ Paul Tillich: *Das System der Wissenschaften*, S. 185.

³⁸ A. a. O., S. 184.

³⁹ A. a. O., S. 185.

⁴⁰ Dilthey verarbeitet bei der Entwicklung des Einfühlungskonzepts Theorieelemente, die er bei Schleiermacher vorfindet. Vgl. zur Herkunft des Konzepts und des Begriffs der Einfühlung und seiner Tragkraft für die Hermeneutik die entsprechenden Ausführungen im unten stehenden Pannenberg-Kapitel.

⁴¹ Vgl. zur Kritik dieser romantischen Konzeption von Geschichtshermeneutik die entsprechenden Abschnitte im unten stehenden Pannenberg-Kapitel.

Nachdem Materialsammlung und Verstehen des historischen Objekts durch Einfühlung abgeschlossen sind, muss das historiografische Verfahren eine dritte Stufe nehmen, bei der es um die «Darstellung»⁴² von Geschichte geht.

Wissenschaftssystematisch kann die Darstellungsleistung allerdings nicht mehr uneingeschränkt den Seinswissenschaften zugeordnet werden, weil es bei ihr um die Erfassung der Geschichte als Zusammenhang geistiger Äusserungen geht. Sie dependiert also vor allem von der normativen Setzung derjenigen Gesichtspunkte, unter die sich das Geschichtsmaterial zu einer telosorientierten und sinnvollen Folge von Ereignissen ordnen lässt. Die Normsetzung ist, wie weiter oben gezeigt, Resultat selbstreferenzieller Bezugnahme des Geistes, in der er sich darauf festlegt, bestimmte Normen bei der verstehenden Erschliessung von Sein anzuwenden.

Jede sinnverstehende Geschichtsschreibung muss ihre Normen also einerseits dem Material anmessen. «Die Geschichtsdarstellung», so Tillich, «ist zwar abhängig von dem schöpferischen Standpunkt, sie selbst aber ist ein Nachschaffen, ein Entdecken, kein Schaffen»⁴³. Gleichzeitig ist es aber nötig, das Material denjenigen Normen gemäss zu gruppieren, die dessen Ordnung zu einer Sinngeschichte ermöglichen. Deshalb gilt für die Geistesgeschichtsschreibung: «Sie kann zeitlich und räumlich vollkommen Getrenntes in die Einheit einer Sinngruppe zusammenfassen, und sie kann historisch eng Zusammengehöriges, selbst Geisteselemente einer einzelnen Gestalt in der Gruppierung weit auseinander stellen.»⁴⁴

Diese Selektivität bei der Darstellung von Geschichte ist notwendig, weil das in den ersten zwei Methodenschritten der Geschichtswissenschaft zusammengetragene Material von sich aus keinen sinnvollen Zusammenhang ergibt. Ohne weitere Deutung münden Materialsammlungen allenfalls in «Chronologien, Annalen» und in eine «Fülle von Spezialuntersuchungen»⁴⁵. Ein Sinnzusammenhänge herstellendes Geschichtsverstehen wird erst in einem das Material unter eine Idee ordnenden konstruktiven Prozess erreicht.

Tillich lehnt sich, so lässt sich zusammenfassen, an das von Troeltsch und Weber her bekannte Verfahren beständiger Abgleichung der normativen Begriffe mit dem Material an. Sofern der Materialbefund sich so verändert, dass der bisher angewendete Begriff nicht mehr zu seiner Erfassung hinreicht, muss der Begriff in seiner Bedeutung modifiziert oder ausgetauscht werden.

Dies alles ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts der methodische Stand der Dinge. Tillichs Absetzung von Hegel kann deshalb nicht überraschen. Sein

⁴² Paul Tillich: Das System der Wissenschaften, S. 186.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ A. a. O., S. 218.

⁴⁵ A. a. O., S. 184.

Vorwurf der methodischen Unzulänglichkeit trifft nicht bloss Hegels idealistische Geschichtsmetaphysik, sondern auch den soziologisch-sozialpsychologischen Versuch, Geschichte von bestimmten Strukturgesetzen her zu verstehen, wie Comte, Marx oder Spengler es getan haben. Denn diese Verfahren seien allesamt unfähig dazu, das «individuell schöpferische»⁴⁶ Moment des Geistes zu erfassen. Geschichte aber sei zu begreifen als eine zeitlich strukturierte Folge individueller Äusserungen des schöpferischen Geistes, der sich in kultureller Umschaffung von Sein darstellt.

5.3. Geschichtssinn durch Entscheidung

Sofern es richtig ist, dass jede Äusserung geistiger Tätigkeit ein individuelles, durch allgemeine Gesetzmässigkeiten nicht zu erfassendes Ereignis ist, weil seine Normen nur für den Moment gelten, trifft dies auch auf die sinnbildende Geschichtsschreibung selbst zu. Historiografie kann deshalb keine Geltung über den Akt ihrer Tätigkeit hinaus beanspruchen, und Selbiges gilt auch für das durch sie gehobene Sinnpotenzial. Die Zahl aller möglichen historiografischen Sinnbildungen ist also unbegrenzt. Zwar ist jedes geisteswissenschaftliche System einerseits «abgeschlossen»⁴⁷, weil es als System die Totalität aller Elemente einer bestimmten Perspektive integriert. Andererseits ist es «eine einmalige schöpferische Setzung»⁴⁸, deren Geltung diesen schöpferischen Akt nicht übersteigt.

Die bloss individuelle Geltung der Sinnbildung ist im Alltag meistens unproblematisch. Sobald das alltägliche Sinnverstehen allerdings durch Irritation oder Reflexion gestört wird, gerät die Weltanschauung unter Druck. Zwar wird durch diesen Vorgang ein distanzierter und deshalb auch kritischer Umgang mit den eigenen Sinnbildungsnormen möglich.⁴⁹ Wegen ihrer bloss augenblicklichen Geltung werden sie nämlich auch als der Sublimierung fähige Grössen erkannt. Gleichzeitig wird durch die Irritation aber auch das Geltungsproblem jeder geschichtlich erzeugten Weltanschauung geweckt und muss einer Lösung zugeführt werden. Tillich meint, dies sei möglich, wenn das Subjekt bei der normativen Selbstbestimmung des Geistes eine Aktklasse repräsentiert, die er Entscheidung nennt. Deren eigen-

⁴⁶ A. a. O., S. 187.

⁴⁷ A. a. O., S. 205.

⁴⁸ Ebd. (Hervorhebung im Original).

⁴⁹ Es ist Aufgabe der Philosophie diejenigen Gesetzmässigkeiten aufzudecken, denen ein Sinnsystem folgt: «Wir verstehen unter Philosophie im strengen wissenschaftssystematischen Sinne die Sinnprinzipienlehre oder die Lehre *von den geistigen Funktionen und Kategorien*.» (A. a. O., S. 212. Hervorhebung im Original).

tümliche Leistungskraft muss nun bedacht werden, denn mit ihr meint Tillich ein Konzept zur Lösung des historistischen Sinnbildungsproblems gefunden zu haben:

Das Konzept der Entscheidung ist terminologisch pointiert von Søren Kierkegaard in die theologische Debatte eingetragen worden.⁵⁰ Es beschreibt ein wirklichkeitserzeugendes Bewusstsein, das sich im Akt der Entscheidung als alternativlos präsentiert und deshalb subjektiv als wahr anmutet.⁵¹ Dieser Zug am Entscheidungsbegriff wird von Tillich wiederholt. Mit der Entscheidung für eine bestimmte Sinnkonstruktion geraten für das Subjekt also sowohl die Option der Sinnlosigkeit als auch andere mögliche Sinnkonstruktionen aus dem Blick. Jede Entscheidung ist deshalb aufgeladen durch das Bewusstsein, dass diejenige Konkretion von Sinn, die sich durch sie ergibt, die Wirklichkeit alternativlos und tatsächlich zutreffend beschreibt.⁵² Jeder Akt, der noch damit beschäftigt ist, Möglichkeiten abzuwägen, bleibt hinter der Leistungskraft der Entscheidung zurück, deren Spezifikum gerade die Überwindung von Unentschiedenheit ist.⁵³

Entscheidungen werden von Subjekten gefällt, die als Entscheidungsträger eine bestimmte geschichtliche Position haben und von ihr aus über den geschichtlichen Sinn dieser Position urteilen. Am pointiertesten ist dieser existenzialistisch-aktualistische Ansatz im frühen 20. Jahrhundert durch Martin Heidegger in *Sein und Zeit* vertreten worden. Heidegger hatte über jedes historiografische Konzept, das meint, Geschichte sei lediglich als Abfolge von Geschehnissen zu begreifen, das Urteil gesprochen, es spreche vulgär von Geschichte.⁵⁴ Geschichtliche Existenz im eigentlichen Sinne bedeute nämlich, dass das Subjekt durch Entschlossenheit zu einer bestimmten Zukunft sich selbst als geschichtliches Dasein entwerfe. Dass das Subjekt sich einer bestimmten Vergangenheit verdankt, kann diesem erst vor dem Hintergrund der Entscheidung für eine bestimmte Zukunft bewusst werden.⁵⁵

Tillich hat sein gesamtes Konzept von Geisteswissenschaft so angelegt, dass dieser aktualistisch-existenzialistische Zug der Entscheidung beim Aufbau von Wissen zum Tragen kommt. Denn diejenigen Normen, die für den Aufbau von Wissen in Anschlag gebracht werden, werden nicht aus einem überindividuellen oder ideellen Reservoir von Gesetzen bezogen, sondern allererst mit der Geisttätigkeit – und also mit dem Aufbau von Wissen – erzeugt. Es gibt demnach kein überzeitlich gültiges Kategoriensystem, sondern

⁵⁰ Vgl. Eilert Herms: Entscheidung, S. 695f.

⁵¹ Vgl. Søren Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift I, S. 158–161.

⁵² Vgl. Paul Tillich: Christologie und Geschichtsdeutung, S. 196.

⁵³ Vgl. a. a. O., S. 194, Anm. 8: «Die abstrakte Entscheidung ist überhaupt keine Entscheidung, sondern nur das Denken einer Möglichkeit.»

⁵⁴ Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit, § 73.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., §§ 73f. S. 386f.

dieses wird in einem Nu mit seiner Anwendung ins Leben gerufen. «Die Normen werden in dem schöpferischen Prozess des Geistes geboren; nur durch ihn haben sie Realität.»⁵⁶ Geisteswissenschaften sind danach permanent normproduktiv. Damit ist auch der tiefere Grund für die weiter oben schon explizierte Behauptung Tillichs genannt, die Funktion der Geisteswissenschaften sei dann unterbestimmt geblieben, wenn sie darauf reduziert wird, die Geistesgeschichte nachzuzeichnen. Zwar gehört dies zu ihren Aufgaben, sie gehen aber nicht darin auf. Darüber hinaus sind sie mit jedem Akt der Erkenntnis zugleich normsetzend. Der «normative Charakter der Geisteswissenschaften besteht darin, dass sie die Normen, die sie erkennt, mitschafft.»⁵⁷ Tillich vertritt in epistemologischer – und wie sich zeigen wird, auch in praktischer – Hinsicht eine aktualistische Position.

Durch diese Selbstpositionierung wiederholt Tillich das Sinnbildungsproblem des Historismus und legt es zugleich in erkenntnistheoretischer Hinsicht tiefer. Weil der Aktualismus nicht nur den Aufbau von Geschichtssinnbildung, sondern jeden Aufbau von Wissen betrifft, steht jedes Wissen unter dem Vorbehalt bloss momentaner Bedeutung. Es scheint also, dass es der tiefen Verunsicherung ausgesetzt sein muss, die mit derartiger Relativierung seiner Geltung verbunden ist. Ganz gegen Kierkegaards ursprüngliche Absicht scheint das Entscheidungskonzept auf den ersten Blick also nicht zur Vergewisserung, sondern zur Verunsicherung der Geltung von Wissen zu führen.

Tillich ist, um diesen Faktor der Verunsicherung einer Bearbeitung zuzuführen, dazu genötigt, das Entscheidungskonzept theoriestrategisch so zu erweitern, dass die momentane Entscheidung als diese aktual erzeugte Sicht auf die Welt und die Menschheitsgeschichte einen unbedingten Grund erhält. Die oben schon erwähnte metaphysische Bezugnahme allen Wissens muss also mit dem Entscheidungskonzept synthetisiert werden. Dazu wird die Entscheidung zunächst als Akt freier Selbsttätigkeit präsentiert, der als solcher allerdings ohne metaphysische Anleihen nicht auskommt.

5.4. Entscheidung als Ausdruck der Vermittlung von Unbedingtheit und Freiheit

Zwar ist das Subjekt bei seiner Normfindung einerseits an die Vorgaben gebunden, die ihm durch seine Tradition gemacht werden. «Die Normen, aus denen heraus er [der Träger der normativen Geisteswissenschaften, A. H.] schafft, sind ihm historisch gegeben als Aufbauelemente

⁵⁶ Paul Tillich: Das System der Wissenschaften, S. 203.

⁵⁷ Ebd.

seines eigenen geistigen Lebens.»⁵⁸ Gleichzeitig muss dem Subjekt aber die Freiheit eingeräumt werden, sich zu diesen Vorgaben zu verhalten, sodass es durch «einmalige schöpferische Setzung» ein Sinnsystem aufbaut, das für sich relativ abgeschlossen ist und das durch weitere derartige Setzungen wieder «abgelöst»⁵⁹ werden kann.

Mit jedem Freiheitskonzept ist allerdings die Frage verbunden, woher das Subjekt im Akt der Entscheidung die es leitende Norm bezieht. Zwei Möglichkeiten der Normierung des freien Entscheidungsakts sind denkbar. Entweder meint das Subjekt im Akt der freien Entscheidung, es sei durch sui-suffiziente Eigenleistungen menschlicher Vernunft normiert. Eine solche Entscheidung nennt Tillich autonom.⁶⁰ Das Autonomiekonzept ist aus seiner Sicht nun allerdings unmöglich dazu in der Lage, einen belastbaren Boden für ein Sinnerlebnis zu bereiten. Denn jede autonom erzeugte Norm kann durch historistische Anfragen relativiert werden.⁶¹

Es muss also gezeigt werden können, dass die aktualistische und freie Schöpfungstat zur Normregulierung als solche zugleich ein Unbedingtheitsmoment integrieren kann, durch das es der Geltungsrelativität enthoben wird. Dazu muss einerseits Freiheit so mit Unbedingtheit vermittelt werden, dass der Freiheitscharakter nicht verloren geht. Andererseits muss Unbedingtheit so gedacht werden können, dass sie selbst ständig neue Formen annimmt, sonst könnte sie sich nicht in den ständig wechselnden Aktualismen endlicher Freiheit präsentieren. Tillich meint deshalb, die Vermittlung von Unbedingtheit mit menschlicher Freiheit sei nur dann ohne Verzerrung möglich, wenn endliche Freiheit sich selbst als Teil einer Selbstbewegung des Unbedingten versteht.

Um diese These zu plausibilisieren, lehnt er seine Ontologie an das vom späten Schelling erreichte spekulative Freiheitskonzept an.⁶² Schelling hatte seine Freiheitslehre bekanntlich von einem in sich differenzierten Gottesbegriff her entfaltet. In den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 bietet er in Hinsicht auf den Gottesbegriff folgende Bestimmung: «Das Reale, Bewusstlose ist das *Seyn* Gottes, rein *als solches*. Nun ist aber das *Seyn* Gottes

⁵⁸ A. a. O., S. 219.

⁵⁹ A. a. O., S. 205.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., S. 245.

⁶¹ Vgl. Paul Tillich: Christologie und Geschichtsdeutung, S. 202.

⁶² Vgl. zur Diskussion um den Einfluss Schellings auf Tillich den Literaturbericht bei Georg Neugebauer: Tillichs frühe Christologie, S. 18–25 sowie exemplarisch die Untersuchungen von Werner Schüssler: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs, S. 162–175 und Christian Danz: Religion als Freiheitsbewusstsein, S. 134–152. Vgl. auch Paul Tillich: Auf der Grenze, S. 31, wo er angibt, Schellings «sämtliche Werke [...] verschiedene Male begeistert» durchgelesen zu haben.

mit Gott nicht *einerlei*, sondern wirklich verschieden, wie im Menschen.»⁶³ Schellings Konzeption des Absoluten sieht also einen Grund in Gott selbst vor, der als solcher noch nicht Gott als «Seyender», sondern bloss das «Seyn Gottes»⁶⁴ ist. In seiner Freiheitsschrift von 1809 hatte Schelling diesen Grund in Gott auch als «Urgrund oder [...] Ungrund» definiert, weil er als solcher noch ohne jede Bestimmung und als «absolute *Indifferenz*»⁶⁵ zu denken ist. Erst die Ausdifferenzierung Gottes in ein Dual von Natur und Geist bedeutet zugleich seine Selbstbestimmung. Dabei wird allerdings keine Dualität erzeugt, die Entzweiung bedeuten würde, sondern eine solche der Selbstbeziehung.⁶⁶

Indem Schelling die Selbstbestimmung Gottes als den Aufbau der Zweiheit von Natur und Geist begreift, gelingt es ihm, die endliche Wirklichkeit als Produkt dieses Vorgangs zu verstehen. Denn die Selbstunterscheidung Gottes ist der Ermöglichungsgrund von Einzelnem. Dabei gibt der absolute Geist unter Zuhilfenahme von Ideen des Verstandes⁶⁷ der Natur eine bestimmte Form, «indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird»⁶⁸.

Schelling denkt das Verhältnis von Natur und Verstand so, dass die Vermittlung zwischen beiden durch Geisttätigkeit⁶⁹ geleistet wird. Sie ist derjenige Vollzug, durch den der Natur die Ideen des Verstands eingeschrieben werden. Dieser Vorgang der Hineinbildung von Ideen in die Natur durch den Geist ist zum einen Selbstbestimmung Gottes, zum anderen zugleich das Werden einer in sich differenzierten Welt. Die derart durch die Selbstbeziehung Gottes werdende Wirklichkeit durchläuft einen finalitätsorientierten Evolutionsprozess, der sein Ziel in einem selbstreferenziellen Wesen hat, an dem Gott sich selbst anzuschauen vermag – also im Menschen. Die Selbstunterscheidung Gottes vom Menschen wird von Schelling deshalb zugleich als derjenige Akt beschrieben, in dem Gott sich «in einem Ebenbilde erblickt»⁷⁰.

⁶³ Friedrich W. J. Schelling: Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 47 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Friedrich W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 127.

⁶⁶ Vgl. a. a. O., S. 128.

⁶⁷ Schelling hat einen weiten Verstandesbegriff, der das, was bei Kant Vernunft heisst, mit umgreift und also der Funktion nach Ideen bildet. Vgl. a. a. O., S. 75 und ders.: Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 81.

⁶⁸ Friedrich W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 75.

⁶⁹ Zu Schellings funktionslogischer Definition von Geist vgl. a. a. O., S. 113f.

⁷⁰ A. a. O., S. 74.

Schelling hat gemeint, durch diesen Gedankengang einen Monismus denken zu können, der es zugleich erlaubt, dem menschlichen Wesen Freiheit von Gott zuzusprechen.⁷¹ Denn um sich selbst bewusst werden zu können, muss Gott sich selbst in einer Entität anschauen, die in sich dieselbe Differenzierung aufweist wie Gott selbst. Das ist nur in einer Persönlichkeit der Fall, die sich frei zu sich selbst verhalten kann.⁷² Dabei setzt Schelling folgende Spekulation voraus: Der Seinsgrund in Gott gibt auch den Seinsgrund der Welt ab. Dieser Grund der Welt ist allerdings nicht vollständig identisch mit Gott, sondern lediglich die reale Basis von dessen lebendiger Selbstbewegung. Und diese Selbstbewegung ist – wie beschrieben – zugleich die Einschreibung von ideengeleiteter Differenz in die Natur durch den Geist. Weil diese Operationen der Vollzug von Selbstbewusstsein sind, kann dasjenige, an dem Gott sich selbst offenbar wird – also die Welt auf Basis der Natur in Gott – kein Ding ohne freiheitlichen Selbststand sein. «Wie man die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein blosses Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist.»⁷³ Denn in einer bloss mechanischen Welt würde Gott sich als der lebendige und Selbstbewusste gerade nicht selbst anschaulich. Vielmehr vollendet sich die Selbstanschauung erst mit der Hervorbringung des Menschen als freiem Wesen. Die «Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen.»⁷⁴ Verbunden mit Schellings Lösung dieses Problems ist bekanntlich auch seine Erklärung des Bösen, das nur dann angemessen als Böses begriffen werden kann, wenn es einem vom göttlichen Wirken unabhängigen und also freien Willen zugerechnet werden kann.

Schellings Freiheitskonzept findet sich bei Tillich wieder. Das Subjekt begreift sich, folgt man seinem theologischen Ansatz, im religiösen Vollzug als Teil der Selbstauslegung des Unbedingten und realisiert so gleichzeitig Freiheit. Freiheit ist für Tillich ganz im Sinne Schellings «Erhebung des Seins über sich selbst»⁷⁵. Dabei geht es – wie bei Schelling – um einen Vorgang, in dem die Natur «von dem Zwang und der Dumpfheit des unmittelbaren,

⁷¹ Die eigentliche Schwierigkeit des Freiheitsgedankens bestand für Schelling nicht darin, zu zeigen, wie Freiheit von der Natur möglich sein soll; dies schien ihm unter selbstbewusstseinstheoretischen Bedingungen kein grösseres Problem darzustellen. Drängender war ihm die Frage, wie endliche Freiheit mit einem monistisch gedachten Absoluten sich vertragen könne. Vgl. a. a. O., S. 45–69.

⁷² Vgl. a. a. O., S. 129.

⁷³ A. a. O., S. 57.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Paul Tillich: Klassenkampf und religiöser Sozialismus, S. 170.

ungebrochenen Lebensprozesses»⁷⁶ loskommt, indem sie ein Selbstverhältnis aufbaut, das sich als dieses Selbstverhältnis von seinem absoluten Grund unterscheiden kann. Allerdings ist damit zugleich eine Dimension von Geschöpflichkeit erreicht, die sich der Selbstbewegung Gottes entgegenstellt. Wenn nämlich Freiheit das aktualisierte Vermögen zur Selbstbestimmung ist, muss sie sich zugleich von ihrem absoluten Grund absetzen – und zwar sowohl in erkenntnistheoretischer als auch in praktischer Hinsicht. Diese Koinzidenz von menschlicher Freiheit und Separierung von der göttlichen Selbstbewegung wird in der christlichen Tradition durch das Symbol des Sündenfalls zum Ausdruck gebracht. Für Tillich gilt: «Vollkommen entfaltete Geschöpflichkeit ist gefallene Geschöpflichkeit. Das Geschöpf hat seine Freiheit verwirklicht, insofern es ausserhalb des schöpferischen Grundes göttlichen Lebens lebt.»⁷⁷ Er drückt das in der ihm eigentümlichen Begrifflichkeit dadurch aus, dass er das Wesen menschlicher Existenz demjenigen der christologischen Essenz gegenüberstellt. Essenzialität meint die Bestimmung einer Entität oder Sache, während der Begriff der Existenz ihr reales Dasein bezeichnet.⁷⁸

Bei Tillich erhält diese Differenz von Existenz und Essenz eine sinntheoretische Bedeutung, indem er sie auf den weiter oben beschriebenen Akt freier Entscheidung für ein bestimmtes sinnbildendes Normenset anwendet. Entweder verdankt sich die Normierung autonomen Kriterien. In diesem Fall wird Freiheit im Sinne der Existenz realisiert. Oder es gelingt dem Subjekt, seinen aktuellen Selbstvollzug als Ausdruck der Bewegung des lebendigen Gottes zu begreifen. In diesem Fall wäre Freiheit erfolgreich mit göttlicher Unbedingtheit vermittelt und essenzielles Dasein erreicht. Derartige Vermittlung ist unter den realen Bedingungen menschlicher Existenz allerdings gerade nicht gegeben, sondern eschatologisch aufgegeben.

Für den Aufbau von Wissen im Allgemeinen und Geschichtswissen im Besonderen bedeutet das: Es erreicht genau dann hinreichendes Geltungsbewusstsein, wenn es sich als Ausdruck der lebendigen Selbstbewegung Gottes begreift. Dem steht auch der aktualistische Charakter der Sinnnormsetzung nicht entgegen. Denn dieser erklärt sich gerade aus der Geschichtlichkeit des Unbedingten. Essenziellem Dasein gelingt es also, augenblickliche Geschichtsdeutung mit Geltungsgewissheit auszustatten.⁷⁹ Genau dies ist Religion.⁸⁰ Religiöser Vollzug ist also zu begreifen als singuläre freie Entscheidung des

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie I, S. 294.

⁷⁸ Vgl. a. a. O., S. 236–238.

⁷⁹ Dass die Auflösung dieses Problems das Movens von Tillichs Denken ist, zeigt auch Folkart Wittekind: Sinnndeutung der Geschichte, 142f.

⁸⁰ Vgl. Paul Tillich: Religionsphilosophie, S. 134f.

Subjekts, durch die Sinn unter Inanspruchnahme einer Unbedingtheitsdimension aufgebaut wird. Dabei wird Unbedingtheit insofern kulturwirksam, als sie die Selbst- und Weltdeutung des Subjekts normiert.⁸¹

Fraglich ist sodann allerdings, ob es unter dieser Bedingung noch möglich ist, ein kritisches Verhältnis zur religiös vermittelten Entscheidung zu erreichen. Wenn nämlich das Subjekt im Moment der Entscheidung vom Bewusstsein getragen ist, unbedingt Geltendes kulturell zu realisieren, dann ist die Entscheidung jeder Möglichkeit der Anfechtung enthoben. Allein eine weitere und anders geartete Entscheidung mit unbedingtem Geltungsanspruch könnte sie infrage stellen, wodurch das Problem der Kritikfähigkeit von Entscheidungen nicht aus der Welt geräumt, sondern lediglich redupliziert wäre.

Wenn man die Unbedingtheitsdimension im beschriebenen Vermittlungsgeschehen als uneingeschränkt bestimmend begreift, dann liesse Tillichs Entscheidungskonzept tatsächlich keinen Spielraum für Kritik. In diesem Fall wären Entscheidungen einer blinden Dezision ähnlich. Dies ist allerdings nach Tillichs Analyse der menschlichen Entscheidung nicht der Fall. Entscheidungen nämlich sind existenzielle Konkretionen des Unbedingten und deshalb ebenfalls abhängig davon, in welcher geschichtlichen Umgebung das Subjekt steht. Das Unbedingte kann sich danach nur so realisieren, dass es zugleich dialektisch auf das Bedingte bezogen ist. Aus diesem Grund kann sich nicht jede Entscheidung in jeder Situation als unbedingt präsentieren. Vielmehr muss die Entscheidung mit Unbedingtheitscharakter der jeweiligen Zeit auch als eine solche erscheinen können – und zwar auch einer autonom gewordenen und jedes Urteil kritisch abwägenden Epoche wie der neuzeitlichen Moderne. Es gibt keinen belastbaren sinnkonstitutiven Entscheid ohne Unbedingtheitsdimension, und es gibt kein Unbedingtes ohne Selbstvermittlung in geschichtliche Konkretion. Ablesen lässt sich diese Überzeugung beispielsweise an Tillichs Bemühen, seine Theologie ständig durch Zeitanalysen zu begleiten.⁸²

⁸¹ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, S. 134–164.

⁸² Ganz in diesem Sinn urteilt auch Oswald Bayer: Grundzüge der Theologie Paul Tillichs, S. 326.

5.5. Die christologische Struktur als gelungene Vermittlung von Gottes Unbedingtheit und menschlicher Freiheit im Akt der Sinnbildung und die Aufgabe von Theologie

Die Grundstruktur aller belastbaren Sinndeutung von Geschichte besteht also aus mindestens zwei Elementen, nämlich erstens dem Deutungsakt des Subjekts, in dem geschichtliches Material zu einer teleologischen Folgereihe verknüpft wird. Zweitens ist zu dieser Deutung eine Entscheidung notwendig, die konstitutionslogisch doppelt aufgebaut ist. Sie verdankt sich einem freien Entscheidungsakt des Subjekts, der zugleich als Offenbarung von Unbedingtem zu begreifen ist. Wo solche Vermittlung gelingt, verhält sich Freiheit nicht bloss autonom, sondern gleichzeitig rückbezüglich auf ihren Grund und realisiert so essenzielles Dasein. Derart gelingendes Leben wird durch das christologische Schema ideal vorgestellt. «Christologie treiben bedeutet [...], den konkreten Ort beschreiben, an dem ein Unbedingt-Sinngebendes in die Geschichte eintritt und ihr Sinn und Transzendenz gibt»⁸³, wie Tillich 1930 bemerkt.

Die sinntheoretische Pointe dieser Vermittlung liegt bei Tillich darin, der Geschichte die Struktur dieser Vermittlung als Ziel ihrer Entwicklung einzuschreiben. Insofern hat Christus nicht lediglich die Bedeutung, historisch einmalige Realisierung gelungener und sinnermöglichender Vermittlung von Unbedingtheit darzustellen, sondern er gibt zugleich die Sinnnorm weltgeschichtlicher Deutung ab.⁸⁴ Geschichte präsentiert sich – sofern diese Sinnnorm akzeptiert wird – als Reihe von Ereignissen, die ihr Ziel in der Realisierung von Sinnerlebnissen auf Basis der Vermittlung von Unbedingtheit mit endlicher Freiheit hat, wie es in Christus vorstellig ist. Dieser Gedanke wird durch das Symbol von «der Herrschaft des Christus in der Geschichte» zum Ausdruck gebracht. Es stehe für den Glauben an die göttliche Vorsehung und deren Wirksamkeit, so dass «alles, was sich ereignet, der Verwirklichung des Neuen Seins dienen muss.»⁸⁵

Tillich gibt dem Christussymbol also zugleich eine eschatologische Funktion.⁸⁶ Christliche Deutung der Menschheitsgeschichte unterstellt dieser ein konkretes Ziel. Dieses wäre dann erreicht, wenn die Menschheit ihr Dasein durchgängig als sinnvoll erlebt – und zwar in allen Dimensionen ihres Selbstvollzugs. Folgerichtig kann die Systematische Theologie das Reich

⁸³ Paul Tillich: Christologie und Geschichtsdeutung, S. 190.

⁸⁴ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie II, S. 96–98.

⁸⁵ Paul Tillich: Systematische Theologie II, S. 175. Vgl. dazu auch Systematische Theologie III, S. 289–425.

⁸⁶ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, S. 414.

Gottes⁸⁷ symbolisch als Aufhebung der Zweideutigkeiten in allen relevanten Bereichen menschlicher Geisttätigkeit vorstellen und die Geschichte als einen Vorgang deuten, der sich diesem Ziel annähert – auch wenn es als solches in der Geschichte selbst nicht erreichbar ist.⁸⁸

Theologie lässt sich begreifen als der Versuch, eine solche Unbedingtheitsbeziehung des Subjekts zu explizieren, durch die der Aufbau von sinn-gesättigtem Wissen einen letzten Grund erhält.⁸⁹ Dazu muss sie der Deutung von Wirklichkeit eine konkrete Metanorm anbieten, die auf allen Feldern des Wissens deutungswirksam wird. Diese Anforderung wird in der christlichen Theologie mit dem Christussymbol eingelöst. Durch die Konkretion der Norm unterscheidet sie sich von der Religionsphilosophie. «Religionsphilosophie ist die Lehre von der religiösen Funktion und ihren Kategorien. Theologie ist normative und systematische Darstellung der konkreten Erfüllung des Religionsbegriffs.»⁹⁰ Theologie ist für Tillich also als eine Erweiterung von Religionsphilosophie zu begreifen,⁹¹ durch die die Struktur von Religion eine Bestimmung erhält. Erst diese Konkretisierung erreicht denjenigen Grad an Bestimmtheit, der zur Sinnerzeugung in einer positiven geschichtlichen Situation notwendig ist.

5.6. Sein und Sinn. Zur trinitarischen Entfaltung des Gottesbegriffs

Fragt man nach dem konstitutionslogischen Verhältnis von Gottes Sein und der sinnerzeugenden Tätigkeit des menschlichen Geists, so lassen sich grundsätzlich zwei Bestimmungen denken. Entweder verdankt sich die Vorstellung Gottes einer transzendentallogischen Operation, die beim Vollzug selbstbewusster Geisttätigkeit nicht hintergangen werden kann. In diesem Fall hätte Tillichs Ontologie transzendentalphilosophisches Gepräge, das sich unmittelbar auch auf seine Theologie auswirken müsste. Dagegen spricht allerdings sein 1922 veröffentlichter Aufsatz zum Religionsbegriff,

⁸⁷ Vgl. vor allem a. a. O., S. 341–477. Vgl. zur sinntheoretischen Bedeutung des Reich-Gottes-Begriffs bei Tillich auch Hartmut Rosenau: Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte.

⁸⁸ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie III, S. 388–477.

⁸⁹ Vgl. Paul Tillich: Das System der Wissenschaften, S. 247–250, insbesondere S. 248: Theologie wird als «theonome Sinnnormlehre» bestimmt.

⁹⁰ Vgl. Paul Tillich: Religionsphilosophie, S. 120 (Hervorhebung des ganzen Zitats im Original).

⁹¹ Vgl. zu dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religionsphilosophie und Theologie auch Christian Danz: Theologie als normative Religionsphilosophie, S. 99–106.

in dem das Verfahren einfacher reflexiver Aufstufung vom Bedingten zum Unbedingten als Verfehlung⁹² beurteilt wird. Denn so könne dem Sein-Selbst, das den Grund auch des Selbstbewusstseins abgeben müsse, in sachlicher Hinsicht nicht hinreichend Rechnung getragen werden. Jeder Versuch, das Absolute in konstitutioneller Hinsicht von transzendentallogischen Operationen abhängig zu machen, mache anfällig für eine retorsive Widerlegung.

Tillich begreift es deshalb – und hier ist er sich mit der frühen dialektischen Theologie einig⁹³ – als seine Aufgabe, der Sachlogik des Unbedingten auch in konstitutionslogischer Hinsicht gerecht zu werden.⁹⁴ Das bedeutet insbesondere, dass das Unbedingte als konstitutioneller Grund aller Bedingtheiten zu begreifen ist – und also auch als Grund für die Struktur Selbstbewusstsein und ihre Tätigkeit.⁹⁵ Damit ist man bei der zweiten Möglichkeit der Verhältnisbestimmung von Selbstbewusstsein und Sein-Selbst angelangt. Es handelt sich um den spekulativen Versuch, das Unbedingte so zu denken, dass es sich durch Bedingtes selbst vermittelt.⁹⁶ Der Vorgang ist dann gelungen, wenn das endliche Subjekt bei der Thematisierung des Unbedingten sich selbst als ein Medium der Selbstreferenzialität des Unbedingten erfasst. In diesem Fall ist echte Gottesgewissheit erreicht – also eine solche, in der das Unbedingte nicht lediglich als Objekt bewusst wird, sondern als «Seinswurzel»⁹⁷ oder konstitutionslogischer Grund aller endlichen Dinge und Vollzüge. Das Unbedingte ist in diesem Fall «das, was sich selbst und das Bedingte begründet»⁹⁸. Die spezifische Leistung gelungener Religiosität bestehe deshalb darin, das Unbedingte unter endlichen Bedingungen so zu vergegenwärtigen, dass jede Gottesgewissheit als

⁹² Vgl. Paul Tillich: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, S. 73–90. Die transzendentalphilosophische Verfehlung kann nach Tillich vier Formen annehmen: Entweder wird Religion als das Verhältnis des Menschen zu einem Unbedingten begriffen, das entweder erstens aus der Ichgewissheit des Subjekts oder zweitens aus seinem Weltverhältnis resultiert. Oder das Unbedingte erscheint drittens als das Korrelat menschlicher Kulturleistungen. Eine vierte Variante unzureichender Religionsphilosophie bestehe darin, das Unbedingte und seine Offenbarung in die Relativität der Religionsgeschichte aufzulösen. Tillich meint, alle vier Formen religionsphilosophischer Selbstverfehlung seien im 19. Jahrhundert durchgespielt worden.

⁹³ Vgl. a. a. O., S. 74

⁹⁴ Vgl. a. a. O., S. 81f.

⁹⁵ Vgl. auch Paul Tillich: Religionsphilosophie, S. 145.

⁹⁶ Vgl. dazu exemplarisch Paul Tillich: Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?

⁹⁷ Paul Tillich: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, S. 83.

⁹⁸ Vgl. a. a. O., S. 81.

Selbstvermittlung des Unbedingten bewusst wird. Der Mensch kann zwar «in Beziehung zu sich selbst und zu seiner Welt schöpferisch sein, nicht aber zu Gott. In Beziehung zu Gott ist der Mensch Empfangender und nur Empfangender.»⁹⁹

Ontologisch gewendet lässt sich derselbe Gedanke wie folgt ausdrücken: Menschliche Geisttätigkeit hat einen Grund, der ihr in konstitutionslogischer Hinsicht jedenfalls vorausliegt. Sie kann sich nicht durch sich selbst erzeugen, sondern ist sich immer schon vorausgesetzt.¹⁰⁰ «Das Denken», sagt Tillich, «ist im Sein begründet, und es kann diese Basis nicht verlassen.»¹⁰¹

Die unhintergehbare Faktizität der Vollzugsleistung freier und selbstbewusster Geisttätigkeit¹⁰² gründet also in einem Sein, das als solches nochmals gegründet ist, nämlich durch das unbedingte Sein-Selbst. Dieses Sein-Selbst ist Letztgrund aller selbstbewussten Geisttätigkeit und wird bei Tillich mit dem Gottesbegriff identifiziert.¹⁰³ Dass Gott als dieser Letztgrund nun aber nicht blosses Sein ist, sondern darüber hinaus auch eine Sinnbewegung durchmacht, in der Potenz in Aktualität überführt wird, ist schon gesagt worden. Das bedeutet aber: Es gibt weder im Bereich des Bedingten noch im Unbedingten Sinntätigkeit ohne Seinsbasis. Es gibt aber auch kein Sein ohne Geisttätigkeit, durch die Sinn verwirklicht wird.¹⁰⁴

⁹⁹ Paul Tillich: Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?, S. 37.

¹⁰⁰ Vgl. dazu auch Christian Danz: Religion als Freiheitsbewusstsein, S. 122.

¹⁰¹ Paul Tillich: Systematische Theologie I, S. 194.

¹⁰² Tillichs Denken speist sich in dieser Hinsicht aus selbstbewusstseinstheoretischen Überlegungen, die sich beim späten Fichte und beim späten Schelling finden lassen. Vgl. dazu die Rekonstruktion bei Christian Danz: Religion als Freiheitsbewusstsein, S. 124–152.

¹⁰³ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, S. 273–281.

¹⁰⁴ Dass Tillichs Denken spätestens ab dem Briefwechsel mit Emanuel Hirsch von 1917/18 um den Sinnbegriff kreist und ab seiner amerikanischen Zeit die ontologische Frage den Brennpunkt seiner Überlegungen ausmacht, ist augenscheinlich. Nach der hier vorgelegten Deutung bedeutet das Aufkommen der ontologischen Frage allerdings keinen Bruch, sondern lediglich eine Akzentverschiebung in Tillichs Denken. Damit folgt sie einem Ansatz, der auch schon bei Gunter Wenz: Subjekt und Sein, leitend ist. Sinn und Sein können auseinander nicht deduziert werden, bleiben aber notwendig korrelativ aufeinander bezogen. Wenn Tillich in seinem Brief an Emanuel Hirsch vom 09. Mai 1918 schreibt, er lehre «den Monismus des Sinnes», dann wird darunter nach der hier vorliegenden Deutung kein differenzloser Monismus verstanden. Vielmehr gibt Tillich an besagter Stelle selbst zu verstehen, dass der Sinn sich doppelt begrenzt und begrenzt weiss: Einerseits durch das Sein, andererseits durch das Göttliche, das er «als sein <anderes>» setzt und «von dem er sich realisiert weiss». (Emanuel Hirsch/Paul Tillich: Briefwechsel 1917–1918, S. 30). Dass man Tillichs spätes

Die späte *Systematische Theologie* wendet diese Einsicht bei der näheren Bestimmung des Gottesbegriffs an. Tillich entwirft eine Vorstellung von Gott, nach der das Unbedingte Seinsmacht einerseits, Sinngeber andererseits ist, sodass Gott zwei Prinzipien in sich vereint, ein ontologisches und ein sinntheoretisches.¹⁰⁵ Als Seinsmächtiger ist er Grund aller endlichen Existenz. Gott muss deshalb so symbolisiert werden, dass er einerseits alles Endliche transzendiert, andererseits muss alles Endliche am Sein-Selbst partizipieren, denn sonst wäre es nicht in Existenz.¹⁰⁶ Die Art der Partizipation aller Existenz am Sein-Selbst wird von Tillich ganz analog zu Schellings Theorie des Absoluten¹⁰⁷ konstruiert. Das Endliche partizipiert danach insofern am Unendlichen, als es als Teil der göttlichen Selbstbeziehung zu begreifen ist. Tillich drückt das aus, indem er Gott als ein mit sich selbst nicht identisches Sein begreift. Er ist es insofern nicht, als er zu sich selbst in ein lebendiges Verhältnis tritt.¹⁰⁸ Mit dem Aufbau des lebendigen Selbstverhältnisses in Gott ist zugleich die Existenz endlichen Lebens gegeben. Schöpfung muss also begriffen werden als das Produkt der sich selbst differenzierenden Selbstbeziehung Gottes. Sie ist das Andere von Gottes selbst und insofern muss gesagt werden: «Göttliches Leben und göttliches Schaffen sind nicht zweierlei»¹⁰⁹, weil die endliche Welt nichts anderes ist als Teil der göttlichen Selbstreferenz. Ontologisch gesprochen partizipiert alles endliche Sein also am göttlichen und ist insofern in Existenz, als es in der «Seinsmächtigkeit»¹¹⁰ Gottes gründet.

Dieses Abhängigkeitsverhältnis des Bedingten vom Unbedingten bleibt der sich selbst bewussten Geisttätigkeit nicht verborgen. Sie durchschaut, dass sie sich selbst nicht garantieren kann. Oder anders ausgedrückt: Sie ist

Denken auch als Bruch mit seiner frühen sinntheoretischen Phase deuten kann, lässt sich exemplarisch ablesen an Ulrich Barth: *Religion und Sinn*, S. 207f. Man wird dann die Bedeutung des späten Schelling für Tillich zurücknehmen müssen. Barths Deutung sieht den frühen Tillich, beeinflusst durch Edmund Husserl und Johann Gottlieb Fichte, eine transzendentalphilosophisch aufgeladene Sinntheorie ausarbeiten, die ihren Abschlussgedanken in der Idee des Unbedingten hat. Zur Aufnahme des Sinnbegriffs durch Tillich und zu den geistesgeschichtlichen Traditionen, in denen er dabei steht vgl. Ulrich Barth: *Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs*.

¹⁰⁵ Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie I*, S. 273–293.

¹⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 275.

¹⁰⁷ Gemeint ist die weiter oben beschriebene Theorie des Absoluten, wie sie sich in Schellings *Freiheitsschrift* und in seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* finden lässt.

¹⁰⁸ Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie I*, S. 280.

¹⁰⁹ A. a. O., S. 290.

¹¹⁰ A. a. O., S. 313.

sich ihrer eigenen Endlichkeit bewusst und baut deshalb ein religiöses Bewusstsein auf. «[E]s ist die Endlichkeit des Seienden, die uns zu der Frage nach Gott treibt»¹¹¹, wie Tillich sagt. Das Instabilitätsbewusstsein wird in der *Systematischen Theologie* durch eine am psychologischen Begriffspaar *Angst/Mut* orientierte Analyse menschlichen Daseins zum Ausdruck gebracht. Angst ist definitionsgemäss «Endlichkeit, wenn sie ihrer selbst gewahr wird»¹¹². Es handelt sich also um einen Zustand des Bewusstseins, der notwendig am mentalen Selbstvollzug auftritt, weil sowohl der Endlichkeits- als auch der Selbstbewusstseinscharakter für menschliches Wissen konstitutiv sind.¹¹³ «Endlich sein heisst: bedroht sein.»¹¹⁴

Gleichzeitig wird in jedem Moment aber auch die Gegenwart trotz ihrer radikalen Vergänglichkeit bejaht. Dazu muss einer kontingenten Begebenheit «Substantialität» unterstellt werden: «einem schöpferischen Werk, einer Liebesbeziehung, einer konkreten Situation, sich selbst.»¹¹⁵ Die entscheidende Frage lautet vor dem Hintergrund des Bewusstseins der Unbeständigkeit allen Seins, wie dieser Mut zur Bejahung der gegenwärtigen Situation zustande kommt. Tillich ist der Auffassung, dass dies nur durch religiösen Vollzug möglich ist, indem die gegenwärtige Selbst- und Weltdeutung in das schon beschriebene eigentümliche Abhängigkeitsverhältnis zum Unbedingten gebracht wird. Dabei wird Gott als «Grund des Seins»¹¹⁶ bewusst gemacht. Zugleich gilt aber, dass Gott «auch der Grund der Struktur des Seins»¹¹⁷ ist. Das Unbedingte wird im religiösen Akt also nicht lediglich als ontologischer Grund des Daseins bewusst, sondern auch als Grund des jeweiligen kategorienabhängigen Zustands der Welt, der durch göttliche Selbstbeziehung zustande gekommen ist.

Die göttliche Selbstbeziehung ist durch drei Elemente zu beschreiben. Der göttliche «Abgrund»¹¹⁸ ist dasjenige Element, das der Seinsmächtigkeit Gottes in ontologischer Hinsicht zugrunde liegt. Es ist das Sein-Selbst in Gott. Dass dieses nicht formlos bleibt, ist einem zweiten Element in Gott zuzuschreiben, das bei Tillich Logos oder Form heisst und das «Sinn- oder Strukturelement»¹¹⁹ in Gott ist. Die Einheit zwischen beiden wird durch den göttlichen Geist hergestellt, der dem abgründigen Sein Sinnstrukturen einschreibt. Tillichs Konzept von Trinität wiederholt Schellings Begriff des

¹¹¹ A. a. O., S. 196.

¹¹² A. a. O., S. 224.

¹¹³ Deshalb gilt für ihn a. a. O., S. 224: «Angst ist immer gegenwärtig.»

¹¹⁴ A. a. O., S. 235.

¹¹⁵ A. a. O., S. 231f.

¹¹⁶ A. a. O., S. 276.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ A. a. O., S. 186.

¹¹⁹ Ebd.

Absoluten¹²⁰, indem es Identität zwischen abgründigem Sein und sinngebendem Logos behauptet. Geleistet wird die einheitsstiftende Beziehung zwischen Sein und Form durch ein Vermögen zur Beziehung zwischen Differenten: dem Geist.¹²¹ Diese Struktur trinitarischer Einheit wiederholt sich am Menschen, der deshalb Gottes Ebenbild heissen kann. Die Schöpfung des Menschen wird bei Tillich als intentionales Produkt der göttlichen Lebendigkeit expliziert.

Weil sich Gottes Wesen durch Lebendigkeit auszeichnet, kann das Seiende – das nach der gerade gebotenen Erklärung in der göttlichen Selbstbeziehung gründet – nicht als statische Existenz persistieren. Vielmehr macht es selbst eine Bewegung durch, die sich dann als eine Entwicklung begreifen lässt, wenn sie als zielgerichtete Geschichte aufgefasst wird. Dabei unterstellt der christliche Glaube nach Tillich, der auch in dieser Hinsicht Anleihen bei Schelling nimmt, dass die Schöpfung einen Prozess durchläuft, in dem unterschiedliche Dimensionen des Seins realisiert werden. Der anorganischen folgt die organische Dimension, schliesslich gebiert der Selbstwerdungsprozess Gottes eine Dimension des Geistes, die insofern als Ziel des Vorgangs verstanden werden kann, als mit ihr Freiheit realisiert ist, die sich ihrer selbst bewusst ist und deshalb Geschichtsbewusstsein erreichen kann. Der Aufbau von Freiheit im Sinne der Selbstbewusstheit muss deshalb das Ziel der Geschichte sein, weil Gott sich selbst erst am freien Wesen vollständig selbst bewusst wird.¹²² An dieser Stelle erhält die Gottebenbildlichkeitslehre eine über alle religionskritischen Anfragen erhabene Rechtfertigung. Mit dem Menschen ist die göttliche Selbstbewegung dann an ihr Ziel gekommen, wenn dieser sich seiner Funktion, Teil der selbstbewussten Selbstreferenzialität Gottes zu sein, im religiösen Vollzug bewusst ist. «Darum symbolisiert der Mensch das, was ihn unbedingt angeht, in Begriffen, die seinem eigenen Sein entnommen sind.»¹²³

Mit diesem Entwicklungsschema wiederholt Tillich Schellings Potenzenlehre¹²⁴, nach der Natur in einem dynamischen und stufigen Prozess ein freies geistiges Wesen aus sich entlässt.¹²⁵ Potenzen sind bei Schelling nicht die zur Überformung von Sein notwendigen Vernunftbegriffe, sondern die Möglichkeit zu deren Realisierung, die dem noch nicht ausdifferenzierten

¹²⁰ Der späte Schelling selbst hatte seine Theorie des Absoluten schon trinitätslogisch durchgeführt. Vgl. dazu Malte Krüger: *Göttliche Freiheit*.

¹²¹ Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie I*, S. 185f. und S. 288–290.

¹²² Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie III*, S. 21–41.

¹²³ A. a. O., S. 282.

¹²⁴ Vgl. dazu auch Christian Danz: *Religion als Freiheitsbewusstsein*, S. 157, Anm. 159.

¹²⁵ Vgl. Friedrich W. J. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen*, S. 60–72.

Sein als solchem implizit sein muss.¹²⁶ Dieses noch nicht verwirklichte Potenzial ist Möglichkeitsbedingung für die lebendige Selbstbewegung Gottes. Gott kann deshalb nicht – so wird es bei Tillich in Abgrenzung von der scholastischen Schulphilosophie heissen – *actus purus* sein, denn ein «Gott, der actus purus ist, ist kein lebendiger Gott».¹²⁷ Er hätte keine Entwicklungsmöglichkeit. Für Tillich ist Gott dagegen Geistbewegung, in der Potenzen des Seins geschichtlich, stufenweise und intentional gerichtet verwirklicht werden – und genau darin besteht seine Lebendigkeit. «Leben», so definiert Tillich, «ist der Prozess in dem potenzielles Sein zu aktuellem Sein wird.»¹²⁸

5.7. Kairos und theonome Kultur

Wenn Tillich 1922 in einem gleichnamigen Aufsatz den Begriff des *Kairos* einführt, dann tut er das, um denjenigen Entscheidungsmoment zu bezeichnen, in dem sich das Unbedingte dem endlichen Subjekt derart vermittelt, dass dieses sich seiner geschichtskodierten Weltanschauung als gültig gewiss ist. Darüber hinaus kommt mit dem Kairosbegriff der ethische Sinn der unbedingten Entscheidung in den Blick. Seinen Aufsatz leitet Tillich mit folgenden Worten ein: «Diese Worte sollen ein Aufruf sein zu geschichtsweisem Denken, zu einem Geschichtsbewusstsein, dessen Wurzeln herabreichen in die Tiefen des Unbedingten, dessen Begriffe geschöpft sind aus der Urbeziehung des menschlichen Geistes und dessen Ethos unbedingte Verantwortlichkeit für den gegenwärtigen Zeitmoment ist.»¹²⁹ Die moraltheoretische Ausweitung der geschichtstheoretischen Überlegungen wiederholt also deren wesentlichen Strukturmomente und wendet sie willentheoretisch. Dabei ist zweierlei zu beachten: Erstens wird jede Handlungsnorm in einer bestimmt qualifizierten Situation gewonnen. Weil Zeit keine «leere Form, die jeden beliebigen Inhalt aufnehmen kann»¹³⁰, ist, wird die Entscheidung für eine bestimmte ethische Maxime existenziell und umstandsabhängig vollzogen. Verbunden mit diesem aktualistischen Konzept ist in ethischer Hinsicht eine Abwendung von Moraltheorien in der Tradition Kants. Es ist integraler Bestandteil von Tillichs Ethik, dass Persönlichkeiten

¹²⁶ Insofern nimmt Schelling eine Denkfigur Aristoteles' auf. Vgl. dazu Hermann Schrödter: Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner rationalen Philosophie.

¹²⁷ Paul Tillich: Systematische Theologie I, S. 284.

¹²⁸ A. a. O., S. 280

¹²⁹ Paul Tillich: Kairos, S. 53.

¹³⁰ A. a. O., S. 54.

schlechterdings keine allgemeingültigen Werte zur Basis ihres Handelns machen können, weil es solche gar nicht gibt. Vielmehr verwirklichen sie durch ihr Verhalten rein individuelle Werte mit momentaner Gültigkeit.¹³¹

Zweitens: Im Kairos vermittelt sich das Unbedingte im Willen des Subjekts und bestimmt dessen Handlungsnorm. Sobald das Unbedingtheitsmoment ausfällt, wird das aus der Entscheidung resultierende Verhalten fraglich, weil das Subjekt – angetrieben durch Motive von bloss relativer Geltung – unsicher über seine Handlungszwecke werden muss. Diese Einsicht erfährt im Frühwerk eine dezidiert sozial- und kulturethische Ausdeutung. Erst durch Orientierung an kairologisch vermittelten Werten wird eine Kultur dazu befähigt, ihr Verhalten als Mittel zur Realisierung dieser Werte zu begreifen und ihm dadurch einen Sinn zu unterstellen.

Eine Kulturleistung, die sich ihrer Abhängigkeit vom Unbedingten bewusst ist, nennt Tillich theonom. Ihm schwebt das Ideal einer Kultur mit der Fähigkeit vor, ihren Selbstvollzug durchgängig als Ausdruck des Unbedingten zu begreifen. Spezifisch für derartigen Kulturvollzug ist die Aufhebung der Differenz von Religion und Kultur. In der Idealkultur ist jeder praktische Vollzug Ausdruck des Unbedingten und jeder Moment hat kairologische Qualität.¹³² Ekklesiologisch umgesprochen bedeutet das: «Kirche und Gesellschaft sind dafür bestimmt, eins zu werden.»¹³³

Zwei Schwierigkeiten werden durch dieses Konzept aufgebaut und müssen beseitigt werden, wenn es nicht von vornherein scheitern soll. Das erste Problem ist ontologischer Natur und betrifft die Bedingungsmöglichkeit der Vermittlung des Unbedingten mit dem Bedingten im kulturellen Vollzug. Die Grundlagen zur Lösung dieses Problems sind von Tillich durch seinen Gottesbegriff mit Anleihen bei Schellings Theorie des Absoluten gelegt worden. Sofern es nämlich zutrifft, dass die Weltgeschichte als Vorgang der Selbstbestimmung Gottes zu begreifen ist, ist die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem kein echtes Problem, weil es in relationslogischer Hinsicht keine Differenz zwischen dem lebendigen Gott und der Weltgeschichte gibt.

Die Schwierigkeit besteht also einzig darin, den singulären kulturellen Akt oder einen Komplex solcher Akte als Repräsentant der gesamten göttlichen Selbstbewegung durchsichtig für das endliche Bewusstsein zu machen. Dazu führt Tillich den Symbolbegriff ein. Er bezeichnet einen solchen

¹³¹ Vgl. Paul Tillich: *Masse und Geist*, S. 51: «Die Persönlichkeit ist *selbstständig*. Sie erhebt sich auf individueller Basis, ist nicht bloss der zufällige Verwirklichungsort allgemeingültiger Werte, die ebenso gut anders verwirklicht werden könnten – wie es der Kantianismus will. Das individuelle Moment ist konstitutiv, nicht zufällig für die Idee der Persönlichkeit.» (Hervorhebung im Original).

¹³² Vgl. Paul Tillich: *Kirche und Kultur*, S. 109f.

¹³³ A. a. O., S. 112.

Ausschnitt geschichtlicher Wirklichkeit, in dem sich das Absolute repräsentiert, ohne dass die Repräsentation mit dem Unbedingten identisch wäre.¹³⁴ Zwar ist jedes geschichtliche Ereignis, wie gesagt, relationslogisch betrachtet eins mit Gott. In quantitätslogischer Hinsicht allerdings ist es lediglich ein Teil des Unbedingten und insofern nicht identisch mit ihm, weil es lediglich Teil des Ganzen ist. Das Symbol macht also einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit auf seinen unbedingten Grund hin durchsichtig. Allgemeines Merkmal von Symbolen ist deren Potenzial, die Wahrnehmung auf eine Dimension zu richten, die über die sinnliche Anschauung des Symbols hinausgeht. Das Spezifikum des religiösen Symbols ist folgerichtig die Repräsentation des im «religiösen Akt Letztgemeinten, des unbedingt Transzendenten zu sein»¹³⁵. Grundsätzlich hat jedes Ereignis das Potenzial dazu, Symbol des Unbedingten zu werden, «because everything that is in the world we encounter rests on the ultimate ground of being»¹³⁶.

Kulturen begreifen sich dann als symbolischen Ausdruck von unbedingtem Sinn,¹³⁷ wenn sie ihre Handlungsnormen einem Kairos verdanken und ihre Tätigkeiten ständig auf diesen zurückbeziehen. Sie sind in diesem Fall Religion, weil sie eine permanente Beziehung zum Unbedingten herstellen. In Hinsicht auf die kulturbildenden Vollzüge des Selbstbewusstseins bedeutet dieses Ergebnis, dass Religion keine besondere Affinität zu einer bestimmten Provinz im Gemüt hat. Vielmehr muss jedes kulturell sich niederschlagende Prozedieren des menschlichen Geists religionskompatibel sein und auch Religion erzeugen. Religion ist weder exklusiv an das Moralvermögen noch an das Vermögen zur theoretischen Vernunft gebunden und hat auch keine besondere Nähe zum Gefühlshaushalt des Menschen. Kants, Hegels und Schleiermachers Religionsbegriffe werden von Tillich deshalb als Engführungen verworfen.¹³⁸ Religion kann – dies ist Tillichs Überzeugung – auch gar nicht anders ausgewiesen werden denn als Unbedingtheitsdimension von Kulturvollzügen, sodass eine unhintergehbare korrelative Wechselbeziehung zwischen Religion und Kultur behauptet wird. «Die Kultur ist Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur.»¹³⁹

¹³⁴ Vgl. zum Symbolbegriff: Paul Tillich: Das religiöse Symbol; ders.: The Religious Symbol/Symbol and Knowledge und ders.: Religious Symbols and our Knowledge of God.

¹³⁵ Paul Tillich: Das religiöse Symbol, S. 214.

¹³⁶ Paul Tillich: Religious Symbols and Our Knowledge of God, S. 398.

¹³⁷ Vgl. zur sinntheoretischen Dimension von Tillichs Symbolbegriff Christian Danz: Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer.

¹³⁸ Vgl. Paul Tillich: Über die Idee einer Theologie der Kultur, S. 73f.

¹³⁹ Paul Tillich: Religionsphilosophie, S. 142 (Hervorhebung des ganzen Zitats im Original).

Dieses theonome Kulturkonzept muss – sofern es modernekompatibel sein will – einem zweiten gewichtigen Einwand begegnen können. Er ist soziologischer Abkunft und lautet: Jede Moraltheorie mit kulturpraktischem Anspruch muss den Kultursphären ihre Eigengesetzlichkeit bestreiten, wenn sie sich von einer metaphysischen Unbedingtheitsdimension leiten lässt. Sie fällt deshalb hinter den kulturellen Sinn autonomer neuzeitlicher Gesellschaften zurück.

Um dem Einwand begegnen zu können, muss Tillich die Kompatibilität theonomen Verhaltens mit dem autonomen Selbstverständnis moderner Kultur nachweisen. Dazu entwirft er eine Kulturtypentheorie, nach der autonomer und theonomer Selbstvollzug relationslogisch zusammenfallen. Insgesamt differenziert Tillich heteronome, autonome und theonome Kulturen voneinander. Das Dreierschema ist abgelesen an der europäischen Kulturgeschichte, die Tillich als Abfolge der drei Kulturtypen begreift. Indem er die Geschichte so ordnet, ist ihr schon ein bestimmtes Sinnschema eingeschrieben, in dem Vergangenheit und Gegenwart als kulturgeschichtliche Durchgangsstadien zur Realisierung theonomer Zukunft begriffen werden. Teilt man Tillichs Deutung der abendländischen Kulturgeschichte, dann wird mit dem Mittelalter auch die es noch beherrschende heteronome Kultur abgelöst¹⁴⁰ durch das neuzeitliche Autonomiekonzept.¹⁴¹ Allerdings ist damit das Ziel der westlichen Kultur noch nicht erreicht, denn dazu müsste sich die kulturelle Selbststeuerung der Moderne theonom überformen. Eine rein autonom sich vollziehende Kultur neigt dazu, Sinnverlust zu erleiden. Zwar haben sich die Gesellschaften der Neuzeit von den Einschränkungen mittelalterlicher Fremdbestimmung durch das kirchliche Ethos befreit und können ihren Vollzug so regulieren, wie es für die Funktion ihrer Teilgebiete notwendig ist.¹⁴² Mit den dadurch gewonnenen praktischen Freiheiten erreicht das (Kollektiv-)Subjekt das Potenzial, seinen Selbstvollzug als sinnvoll zu erleben. Denn die dazu notwendigen kulturpraktischen Bedingungen sind prinzipiell gegeben: Das Subjekt wählt sich in freier Entscheidung ein Handlungsziel, das es ungehemmt durch

¹⁴⁰ Heteronom bestimmt ist kulturelles Verhalten dann, wenn es seine Schranke an bestimmten sakralen, sakramentalen oder mythisch-kultischen Werten hat. Es mag dann zwar rational im Rahmen dieser Grenzen sein, wird aber durch diese heiligen Werte eingeschränkt. Es ist unübersehbar, dass Tillich die mittelalterliche Kultur meint, wenn er heteronomes Verhalten beschreibt. Vgl. Paul Tillich: *Kirche und Kultur*, S. 107f.

¹⁴¹ Den Durchbruch zur Sprengung der mittelalterlichen Ketten sieht Tillich erst mit der Aufklärung gegeben. Ihr gehe ein Protestantismus voraus, der sich oppositionell gegen das Mittelalter gestellt habe und auf diese Weise ein Katalysator für die Durchsetzung der Moderne war. Vgl. a. a. O., S. 109.

¹⁴² Vgl. Paul Tillich: *Kairos*, S. 64f. und ders.: *Kirche und Kultur*, S. 107–109.

kirchliche Beschränkungen verfolgen kann. Allerdings diagnostiziert Tillich für die Moderne zugleich, dass es ihr nicht gelingt, die selbstgewählten Ziele als Implikate eines Gesamtsinns zu begreifen. Der in Subsysteme fragmentierten Kultur entgleite nämlich die Fähigkeit, einen Totalsinn bewusst zu machen und zu verfolgen. Denn jedes Subsystem konzentrierte sich auf die Realisierung von «Einzelsinn»¹⁴³, ist an der Korrelation dieses Einzelsinns zu einem unbedingten Sinngrund, die das jeweilige Subsystem als Mittel zum Zweck eines Totalsinns begreiflich machen würde, allerdings nicht mehr interessiert.¹⁴⁴

Diese Korrelation von Einzel- und Totalsinn ins Bewusstsein zu heben, muss nach Tillich das Ziel gesellschaftlicher Selbstverständigung sein. Um sich von dem Verdacht zu befreien, sein Programm einer Rückkehr zur mittelalterlichen Heteronomie verschrieben zu haben, muss Tillich allerdings darum bemüht sein, theonomen Kulturvollzug trotz seiner Orientierung am Unbedingten von heteronomem abzusetzen. Zugleich muss gezeigt werden können, dass Theonomie vereinbar ist mit dem autonomen Selbstverständnis der Moderne. Beides gelingt Tillich dadurch, dass er die Struktur, die für die Vermittlung von Unbedingtem und Bedingtem massgeblich war, auf das Kulturschema überträgt. Es gibt danach keine echte Differenz zwischen Autonomie und Theonomie. Beide Kulturformen sind auf die Inanspruchnahme einer Unbedingtheitsdimension angewiesen. Das gilt auch für den autonomen Kulturvollzug, denn ohne das Bewusstsein unbedingter Geltung handlungsleitender Normen ist Kulturtätigkeit überhaupt unmöglich. Wird die Unbedingtheitsdimension im autonomen Selbstvollzug geleugnet, unterliegt das Subjekt einer Selbsttäuschung, weil es meint, unbedingte Geltung durch Bezug auf Bedingtes erzeugen zu können. Zugleich wird dem Handlungssubjekt in beiden Fällen – sowohl in autonomer als auch in theonomer Kultur – das Bewusstsein von Selbstgesetzgebung ermöglicht und also Freiheit realisiert. Die Differenz der beiden Kulturarten besteht lediglich darin, dass die Autonomie ihre theonomen Wurzeln vergessen hat, während diese im theonomen Kulturvollzug ins Bewusstsein gehoben werden.

Damit der Kairosbegriff im Dienst eines solchen theonomen Kulturideals steht, muss er gegen zwei theologische Missverständnisse geschützt werden. Zunächst ist sicherzustellen, dass die kairologisch gewonnene Wirklichkeitsauffassung sich nicht zum Aufbau eines Gegensatzes zwischen der autonomen und der theonomen Welt versteigt. Für Tillich steht Augustins Entwurf des Kampfs zwischen Gottesstaat und Weltreich paradigmatisch für ein absolutistisches Missverständnis des Kairos, das darauf hinausläuft,

¹⁴³ Paul Tillich: Kirche und Kultur, S. 104.

¹⁴⁴ Ebd.

«eine Wirklichkeit absolut» zu setzen – nämlich die kirchliche –, «aber dadurch wird auch erreicht, dass alle übrigen Wirklichkeiten entwertet werden»¹⁴⁵. In der dialektischen Theologie lasse sich eine Spielart dieses Typs von Geschichtsdeutung ausmachen. Deren Begriff der Krisis habe seine geschichtstheoretische Pointe nämlich genau darin, alles Geschichtliche unter das Gericht zu stellen und gleichzeitig das Unbedingte vor jeder Verunreinigung mit der Geschichte zu schützen.¹⁴⁶ Das Grundproblem dieser diastatischen Geschichtstheorie besteht in der strukturbedingten Verunmöglichung jeder Vermittlung von Unbedingtem und Bedingtem, sodass Kultur niemals als symbolischer Ausdruck des Unbedingten erscheinen kann.

Das zweite mögliche kairologische Missverständnis ist in allen Typen relativistischer Geschichtsauffassung gegeben. Charakteristisch für sie ist «eine positive Würdigung aller Perioden der Geschichte»¹⁴⁷, die ihren tieferen Grund in der Annahme hat, das Unbedingte würde jede Epoche tatsächlich durchwalten, weil jede gleich «unmittelbar zu Gott»¹⁴⁸ sei. Auf diese Weise wird ausgeschlossen, dass es sinnlose Zeiten geben kann, denn jeder Geschichtsabschnitt verwirkliche das Absolute auf seine Weise. Dieser Typus von Geschichtstheorie kann ebenfalls unterschiedliche Gestalten annehmen¹⁴⁹, allen gemeinsam ist aus der Sicht Tillichs allerdings die Unfähigkeit zur Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse.

Um die Schwächen dieser Geschichtstheorien auszuschalten, muss Tillich nach einem Verhältnis zwischen Unbedingtem und Bedingtem suchen, das sich weder in absolute Diastase verliert noch in absolute Einheit. «Es ist also an eine kairosbewusste Geschichtsphilosophie die Doppelforderung zu stellen: die absolute Spannung mit dem Universalismus des Relativen zu vereinigen.»¹⁵⁰ Tillich selbst gesteht ein, dass diese Forderung paradox ist: «Das, was im Kairos geschieht, soll absolut und doch nicht absolut sein.»¹⁵¹ Weil dieses Paradox nicht aufgelöst werden kann, ist das religiös bestimmte Subjekt einer permanenten Spannung ausgesetzt. Es muss die kairologisch vermittelte Sinnnorm als Ausdruck des Unbedingten begreifen, zugleich aber einsehen, dass sie zeitlichem Wandel unterliegen kann.¹⁵²

¹⁴⁵ Vgl. Paul Tillich: Kairos, S. 56.

¹⁴⁶ Vgl. a. a. O., S. 58.

¹⁴⁷ A. a. O., S. 61.

¹⁴⁸ A. a. O., S. 59. Hier zitiert Tillich Leopold v. Ranke.

¹⁴⁹ Tillich unterscheidet drei Typen: Den klassischen (Herder, Goethe, Leibniz), den aufklärerisch-fortschrittsoptimistischen (Lessing, Kant) und einen dialektischen (Hegel). Vgl. a. a. O., S. 59–62.

¹⁵⁰ Paul Tillich: Kairos, S. 63.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

Das ist nur möglich, wenn das Kairoserlebnis als solches begriffen wird, in dem sich ein lebendiger Gott vermittelt. Das Symbol synthetisiert zwei Bestimmungen des Unbedingten, die sich rein logisch ausschliessen. Es stellt Gott als geschichtsüberhoben und -bezogen zugleich dar. Für das religiöse Bewusstsein bedeutet das, dass jedes momentane Kairoserlebnis abgelöst werden kann durch weitere und anders geartete Offenbarungen Gottes. Gleichzeitig erlebt es den kairologischen Moment als unbedingt und setzt die mit ihm gegebene Sinnnorm in geltungstheoretischer Hinsicht absolut.¹⁵³ Aus dieser Spannung kann das religiöse Bewusstsein nicht befreit werden.

5.8. Die ethische Konkretion und der religiöse Sozialismus

Tillich hat, das ist eines der Ergebnisse der vorstehenden Überlegungen, den Kairos als einen solchen Moment begriffen, in dem das Unbedingte sich dem religiösen Subjekt derart imponiert, dass dieses ein teleologisch orientiertes sittliches Bewusstsein mit unbedingter Geltung erreicht. Theologisch ausgedrückt bedeutet das, dass die eschatologische Vorstellung des Gottesreiches durch ein Offenbarungsereignis handlungsnormierende und motivierende Kraft erreicht.

Ebenfalls herausgearbeitet worden ist der aktualistische Charakter des Kairos-Ereignisses. Die Struktur religiös fundierter Sittlichkeit verwirklicht sich danach in bestimmten, geschichtlich einmaligen Situationen und erreicht Geltung auch nur für den Moment. Der Gehalt kairologisch erschlossener Handlungsnormen muss dieser Situation angemessen sein, denn sonst bleibt er für das Subjekt unverständlich und kann den Status eines kairologischen Erlebnisses gar nicht erreichen. Die Offenbarung des Unbedingten ist mit anderen Worten nie ohne Konkretion, sondern vermittelt dem (Kollektiv-) Subjekt eine bestimmte und situationsgerechte Vorstellung davon, welche Handlungsziele es verfolgen soll.

Theologisch kann man dieser doppelten Anforderung an den Kairos nur gerecht werden, indem man eine Zeitdiagnose zur Bestimmung der kultur-ethischen Problemlagen durchführt und diese auf ein normatives und kairologisch unterfüttertes Ziel kultureller Praxis bezieht. Tillich selbst hat für

¹⁵³ Vgl. zu den religionstheoretischen Konsequenzen dieser Spannung zwischen Unbedingtheitserfahrung und Selbstrelativierung Reinhold Bernhardt: Der Geist und die Religionen. Bernhardt zeigt, dass Tillichs Einschätzung des Christentums in Hinsicht auf sein Verhältnis zu anderen Religionstypen zwischen Anspruch auf Höchstgeltung und Selbstrelativierung oszilliert.

diese doppelte Aufgabe bekanntlich den Begriff der Korrelationsmethode¹⁵⁴ eingeführt. Dabei handelt es sich um ein Verfahren, das unterstellt, philosophisch aufgeworfene Problemlagen in Hinsicht auf die Letztbegründung einer bestimmten Struktur des Seins könnten nur durch die Theologie beantwortet werden, weil sie allein normative Antworten aus der Position des existenziell durch einen Kairos geprägten Bewusstseins geben kann.¹⁵⁵

Entwickelt worden ist die Korrelationsmethode von Tillich dem Prinzip nach schon mit der Religionsphilosophie von 1925.¹⁵⁶ Seitdem ist sie Grundbestandteil seines ontologischen Denkens und muss deshalb auch auf die Durchführung der ethisch kodierten Eschatologie angewendet werden. Folgt man dieser Logik, dann werden sich geschichtlich auch solche kairologisch erzeugten Vorstellungen vom Reich Gottes durchsetzen, die sinner-schliessende Antworten auf konkrete Fragen der Menschheit zu einer bestimmten Zeit bereitzustellen in der Lage sind.

Tillich muss seine fundamentalethischen Überlegungen also auf konkrete Probleme der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beziehen und als christlicher Theologie den Versuch unternehmen, die christliche Symbolik als Antwort auf sie zu präsentieren.

5.9. Der religiöse Sozialismus als ethische Aufgabe des 20. Jahrhunderts

In den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts hat Tillich gemeint, seine Gegenwart biete die Chance, kairologisch motiviert grundlegende Neuerungen auf politischem und sozialem Gebiet erreichen zu können. Die Realisierung einer theonomen Gesellschaft als Ziel derartiger Neuerungen hat Tillich sich von der Durchsetzung eines religiös kodierten Sozialismus erhofft, dem er sich erst relativ spät, nämlich nach dem ersten Weltkrieg, zuwendet.¹⁵⁷ In einem Rückblick von 1946 sagt er über die Zeit nach 1918: «The breakdown of bourgeois civilization in central and eastern Europe could pave the way for a reunion of religion and secular culture. That was what we hoped

¹⁵⁴ Der Sache nach lässt sich das Korrelationsverfahren schon in der frühen Systematischen Theologie von 1913 finden, wie gezeigt wird bei Georg Neugebauer: Tillichs frühe Christologie, S. 357–362.

¹⁵⁵ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie I, S. 25–37 und S. 73–80.

¹⁵⁶ Vgl. zu den Wurzeln der Methode in Tillichs Denken Martin Repp: Zum Hintergrund von Paul Tillichs Korrelations-Methode.

¹⁵⁷ Vgl. zur Entwicklung der Auffassung des religiösen Sozialismus bei Barth und Tillich im Vergleich Hartmut Ruddies: Paul Tillich, Karl Barth und der religiöse Sozialismus.

for, what Religious Socialism fought for, and to which we tried to give a philosophical and theological basis.»¹⁵⁸

Später ist diese spannungsgeladene Stimmung der 20er-Jahre einem Realismus gewichen, der auf eine verpasste Chance zurückblickt. Ende der 40er-Jahre wird Tillich bemerken, «that the expectation we had cherished after the First World War that a *kairos*, «a fulfillment of time», was at hand, has been twice shaken, first by the victory of facism and then by the situation after its military defeat.»¹⁵⁹ Und es klingt leicht resigniert, wenn das gebotene Zitat ergänzt wird durch die Feststellung, die Gegenwart des Jahres 1949 sei in keiner Weise kairologisch qualifizierte Zeit. Vielmehr charakterisiert er das Jahrzehnt als «a vacuum»¹⁶⁰, das ertragen werden müsse. Es scheint, als habe Tillich die Hoffnung auf eine sozialetische Umwälzung der modernen Kultur begraben, die er sich seit dem Ende des ersten Weltkriegs¹⁶¹ von einer Realisierung des religiösen Sozialismus versprochen hatte.

Auch wenn er die Erwartung schneller Durchsetzung kulturethischer Veränderungen zugunsten eines religiösen Sozialismus – der aus seiner Sicht als exemplarische Realisierung theonomer Kultur hätten gelten können – aufgegeben hat, so bedeutet das keine Verabschiedung der religiös-sozialistischen Idee auch auf der Ebene ethischer Normbildung. Die fortdauernde ethische Bedeutung des religiös-sozialistischen Ideals lässt sich an Tillichs kulturtheoretischen Schriften der 40er-, 50er- und 60er-Jahre des letzten Jahrhunderts leicht ablesen.¹⁶²

Ob dieses Ideal tatsächlich jemals die Leitkategorie der modernen Kultur werden kann, bleibt nach Tillich allerdings offen, weil die Realisierung derartiger Ideale von kairologischen Entscheidungen abhängt und also nicht allein der Disposition menschlicher Selbstbestimmung untersteht, sondern Offenbarungscharakter hat.¹⁶³ Insofern muss die Resignation des späten Tillich auch verstanden werden als Ausdruck der Enttäuschung über das Ausbleiben kairologisch zu begreifender Entscheidungen, von denen er sich die Durchsetzung eines religiös verstandenen Sozialismus versprochen hatte.

Die Ausarbeitung des religiös-sozialen Konzepts bei Tillich verdankt sich seiner Analyse der modernen Gegenwartswelt. Denn die dauerhafte Bezug-

¹⁵⁸ Paul Tillich: Religion and Secular Culture, S. 199.

¹⁵⁹ Paul Tillich: Beyond Religious Socialism, S. 527.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Zuvor hat sich Tillichs Theologie in politisch-ethischer Hinsicht vollkommen indifferent präsentiert. Ab etwa 1918/19 ändert sich das allerdings. Vgl. Erdmann Sturm: Einleitung zu Paul Tillich, S. 1.

¹⁶² Vgl. die von Erdmann Sturm herausgegebene Zusammenstellung: Main Works III.

¹⁶³ Vgl. Paul Tillich: Grundlinien des Religiösen Sozialismus, S. 128.

nahme auf die Idee des religiösen Sozialismus kann nur verständlich gemacht werden, wenn man unterstellt, Tillich habe in ihr die Antwort auf eine Problemlage gesehen, die sich ihm ebenso dauerhaft von 1919 bis in die 60er-Jahre hinein aufgedrängt hat. Sein Begriff vom religiösen Sozialismus ist eine der Korrelationsmethode folgende theologische Reaktion auf die Ergebnisse dieser Analyse und hat die Funktion, das Ideal einer theonomen Gesellschaft für die Moderne des 20. Jahrhunderts zu zeichnen.

Tillich bedient sich epochentheoretisch grundsätzlich der einfachen Differenz von Mittelalter und Neuzeit, um sich definitorisch an seine Gegenwartswelt anzunähern.¹⁶⁴ Das geschieht auf mehreren Ebenen, allerdings immer so, dass die Resultate der neuzeitlichen Emanzipationsbewegung einerseits bejaht, andererseits, gemessen am Ideal des religiösen Sozialismus, einer Kritik unterzogen werden. Dadurch ergibt sich ein Dreierschema, das die oben schon besprochene Trias von Heteronomie, Autonomie und Theonomie in ein geschichtliches Folgeverhältnis bringt. Die mittelalterlich-heteronome Welt liegt hinter uns, die gegenwärtig autonome Kultur muss allerdings erst noch durch theonome Ergänzung vervollständigt werden.

Aus der Sicht Tillichs hat die moderne Lebenswelt die Emanzipation des Subjekts von heteronomer Bevormundung erreicht, erkaufte diesen Fortschritt allerdings durch Sinnverlust und damit verbundene Orientierungslosigkeit des Verhaltens. Beides führt zu einer Unterwerfung des Subjekts unter diejenigen Anforderungen, die ein sinnblinder Nationalismus oder Kapitalismus dem Subjekt und der Gesellschaft abfordern.

Die hier vertretene Doppelthese lautet deshalb erstens, dass Tillich das Subjekt in der modernen Lebenswelt des 20. Jahrhunderts soziologisch zu beschreibenden Kräften¹⁶⁵ ausgesetzt sieht, die sein Verhalten mechanisieren und gleichzeitig von allen Sinnpotenzialen abschneiden. Derartige Kräfte werden vor allem auf den Feldern der Politik und der

¹⁶⁴ Differenziert analysiert wird Tillichs Geschichtsperiodenkonzeption – sie liegt schon 1919 vor – von Georg Pfeleiderer: Kultursynthesen auf dem Katheder. Pfeleiderer macht bei Tillich ein relativ schlichtes Viererschema aus, das die Geschichte in Urchristentum, Mittelalter/Reformation, Reformation/Neuzeit und Gegenwart stuft. Damit falle er hinter die materialgesättigten Differenzierungsleistungen zurück, die durch Troeltschs Soziallehren schon gewonnen waren.

¹⁶⁵ Zur grundsätzlichen Bedeutung der soziologischen Methode für Tillichs Denken vgl. Paul Tillich: Die geistige Welt im Jahre 1926, S. 116: «Es ist seit Marx nicht mehr gängig, von der geistigen Lage zu reden ohne die gesellschaftliche zu erwähnen. Der Zusammenhang beider ist viel zu eng, ganz gleich unter welchen Kategorien er gedacht wird.»

Wirtschaft erzeugt, wie Tillich zumindest in den 20er-Jahren noch meint.¹⁶⁶ Es wird noch davon zu sprechen sein, dass seine zeitgeschichtliche Diagnose später aber einen eindeutigen Vorrang der kapitalistischen Wirtschafts-rationalität bei der Kulturbherrschaft ausmachen wird. Zweitens entwirft Tillich zur Erlösung der Moderne ein Idealbild von Persönlichkeit, von dem er meint, dass es durch die sozialistische Idee, sofern sie religiös verstanden wird, eingelöst wird. Reformuliert man diese Einsichten im Rahmen von Tillichs Korrelationsmethode, bedeutet das: Die entscheidende philosophisch-soziologische Frage des 20. Jahrhunderts wird durch die Mechanisierung der Lebenswelt aufgeworfen. Sie lautet: Wie kann unter der Bedingung mechanisierten Verhaltens Sinn erzeugt werden? Dazu müssten die bestehenden Verhaltensmuster durch Ausrichtung auf ein den gegenwärtigen Zustand überbietendes Ziel verflüssigt werden. Tillich meint nun, eine derartige Transformierung gesellschaftlicher Vollzüge wäre von der Realisierung eines religiös kodierten Sozialismus zu erwarten.

Damit sind die Kernpunkte seiner kulturtheoretischen Schriften genannt. Im Folgenden wird dies an den einschlägigen Texten gezeigt, die zunächst auf ihre kulturanalytischen Partien hin gelesen werden. Sodann wird Tillichs Ideal gelungener Persönlichkeit aus ihnen extrahiert, um es in ein Verhältnis zum religiösen Sozialismus zu setzen.

5.9.1. Das moderne Persönlichkeitsideal und die Mechanisierung der Lebenswelt als die sozialetische Frage des 20. Jahrhunderts

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1927 mit dem Titel *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals* entfaltet Tillich das schon genannte Dreierschema von Heteronomie, Autonomie und Theonomie in Hinsicht auf die Entwicklung des Persönlichkeitsverständnisses in der abendländischen Kultur. Dabei ist für ihn vor allem die Stellung des Individuums zur Gemeinschaft von Bedeutung. «In der primitiv-rituellen Auffassung des sozialen Lebens haben die sozialen Gestalten, Familie, Stand, Ort, Volk, Kulturgemeinschaft eine sakrale Mächtigkeit, die den einzelnen unbedingt einordnet, seine Selbstmächtigkeit in die Grenzen der übergreifenden Einheit zwingt, sie dadurch hemmt, bricht, ja zerbricht.»¹⁶⁷ Eine sozialpolitische Realisierung des Persönlichkeitsideals im Sinne moderner Gesellschaften ist in der rituell-sakralen Gemeinschaftsform also ausgeschlossen. Denn dazu ist «die Erhebung

¹⁶⁶ Allerdings ist der politische Nationalismus als gesellschaftsbeherrschende Kraft auch erst nach dem ersten Weltkrieg in das Blickfeld Tillichs geraten. Vgl. dazu Erdmann Sturm: Einleitung zu Paul Tillich, S. 1.

¹⁶⁷ Paul Tillich: *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals*, S. 139.

einer Individualität zu einem selbstständigen Träger gültiger Werte»¹⁶⁸ nötig. Das Subjekt muss in diesem Fall die für es handlungsleitenden Werte entweder selbst erzeugen oder so aneignen, als wären sie selbst erzeugt. Gelingen kann die «Erhebung der Persönlichkeit zu reiner Selbstmächtigkeit»¹⁶⁹ erst mit der Entmächtigung und Entsakralisierung der Gemeinschaft und ihrer Verhaltensnormen. Politischen Ausdruck findet die dadurch gewonnene neuzeitliche Autonomie insbesondere in einem neuen Rechtsverständnis, das sich nach dem Gleichheitsprinzip richtet, Freiheitsrechte für das Individuum garantiert und es vor der Vereinnahmung durch Gemeinschaften schützt.

Jedoch werden mit dem Aufstieg des Persönlichkeitsideals zugleich auch Mächte von *dämonischem* Charakter freigesetzt, die das Individuum seiner neu gewonnen Freiheit sogleich wieder berauben. Die Durchsetzung des Persönlichkeitsideals in der Moderne ist also in kultursinntheoretischer Hinsicht ein doppelwertiger Vorgang: Einerseits befreit er das Subjekt aus dem heteronomen Zwang mittelalterlicher Kirchenkultur. Andererseits wird dasselbe Subjekt neuen Zwängen *sui generis* unterworfen.

Wenn Tillich vor allem den Zwang ökonomischer Gesetze für den Verlust der zuvor durch die Neuzeit gerade erst erkämpften Freiheit verantwortlich macht, folgt er im Wesentlichen dem Urteil Webers und Troeltschs, auch wenn er sie namentlich nicht erwähnt.¹⁷⁰ Tillich bietet allerdings eine Begründung für den Aufstieg des Kapitalismus, die Webers und Troeltschs Vorgaben einigen Neuerungen unterzieht. Die Modifikationen betreffen vor allem die Bewertung des modernen Persönlichkeitsideals. Wird die neuzeitliche Hochschätzung der individuierten Persönlichkeit von Weber und Troeltsch noch uneingeschränkt geteilt, so ist das bei Tillich nicht mehr vorbehaltlos der Fall.

Wenn Tillich nämlich meint, mit der Durchsetzung der Persönlichkeitsrechte sei der freie Vertrag Basis aller gesellschaftlichen Beziehungen geworden, dann spielt er nicht nur auf die Tradition des aufklärerischen Kontraktualismus an, sondern er sieht in dieser Rechtskonstruktion zugleich den Grund für die Übermacht ökonomischer Rationalitäten.¹⁷¹ Denn das von sozialer Bindung befreite Individuum gehe nur solche Verträge ein, die es ihm erlauben, seinem natürlichen Trieb zur «Dingbeherrschung»¹⁷² nachzukommen. Gemeint ist ein natürlicher Hang zur Herrschaft über das Sein, der alle Menschen gleichermassen beseelt. Die daraus resultierenden Konkurrenzverhältnisse werden unter modernen Bedingungen nicht mehr durch

¹⁶⁸ Paul Tillich: *Masse und Geist*, S. 51.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Vgl. Paul Tillich: *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals*, S. 140.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Paul Tillich: *Grundlinien des Religiösen Sozialismus*, S. 121.

Bindung an gemeinschaftliche Interessenlagen reguliert, sondern können ungehemmt ausgelebt werden. Dieser Sachverhalt, gekoppelt mit mentalen Eigenschaften, «wie sie namentlich durch religiös-theokratischen Geist gezüchtet werden, z. B. im Judentum und Calvinismus»,¹⁷³ führe zur Durchsetzung des von Weber sogenannten *Geistes des Kapitalismus*.¹⁷⁴

Ähnlich wie Weber und Troeltsch ist Tillich der Auffassung, das ökonomische Verhaltensmuster kapitalistischer Herkunft kolonialisiere jeden sozialen Vollzug. Betroffen sind also neben den direkt zum Zweck des ökonomischen Vorteils geschaffenen Interessenverbänden auch «Familie, Stand, Geschlecht, Ort, Nation»¹⁷⁵. Es gibt, so Tillich, letztlich keinen sozialrelevanten Bereich, der sich dem Druck ökonomischer Rationalisierung entziehen kann. «Die autonome unendliche Wirtschaft beginnt ihren Kampf um den Primat über alle anderen Sozialfunktionen und gewinnt ihn.»¹⁷⁶ Seine Einschätzung dieser Übermacht des ökonomischen Subsystems wiederholt Tillich auch 1948 noch in einer englischen Fassung des schon erwähnten Aufsatzes *Die Überwindung des Persönlichkeitsideals*.¹⁷⁷ Dort findet sich auch eine ausdrückliche Bemerkung Tillichs zum Verhältnis von Ökonomie und Politik, nach der das Reich der Ökonomie «conquered the political realm by the increasingly powerful apparatus of public communications in press, radio, movies, etc.»¹⁷⁸.

Zwar konnte Tillich auch schon in den 20er-Jahren einen wachsenden Einfluss der Ökonomie auf den Staat ausmachen. Er war sich allerdings noch nicht sicher, ob der wirtschaftlich kodierte oder der nationalistisch imprägnierte Machtwille sich des Staats,¹⁷⁹ der politischen Verhältnisse und der Rechtsformen bemächtigen würde.¹⁸⁰ Das ist angesichts der politischen Verhältnisse in Europa Anfang der 20er-Jahre gut nachvollziehbar. Ende der 40er-Jahre ist dieser Kampf aus der Sicht Tillichs entschieden. Die Ökonomie ist zum alles beherrschenden Verhaltensprinzip aufgestiegen. Ethisch

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Vgl. Paul Tillich: *Masse und Geist*, S. 56f.

¹⁷⁵ Paul Tillich: *Grundlinien des Religiösen Sozialismus*, S. 121.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Vgl. Paul Tillich: *The Idea and the Ideal of Personality*, S. 158–162.

¹⁷⁸ A. a. O., S. 160.

¹⁷⁹ Arnulf von Scheliha hat herausgearbeitet, dass Tillich meinte, der moderne nationalistische Machtstaat habe seine ideengeschichtlichen Wurzeln in Luthers Naturrechtslehre, deren Basis göttliche Willkür sei. Der damit verbundene irrationale Machtpositivismus werde bei Nietzsche aufgenommen, säkular gewendet und würde so den antidemokratischen Machtstaat stützen. Vgl. dazu Arnulf von Scheliha: *Luther und Nietzsche*, S. 294–300.

¹⁸⁰ Vgl. Paul Tillich: *Grundlinien des Religiösen Sozialismus*, S. 123f.

problematisch sei die soziale Dominanz ökonomischer Rationalität verpflichteten Verhaltens deshalb, weil es die Lebenswelt mechanisiert und vor allem, weil es sich indifferent zur Sinnfrage verhält. Tillich verbindet mit dem Aufstieg der Wirtschaft zum Leitsystem der Moderne deshalb eine dämonische Verzerrung menschlichen Daseins. In einem ersten Fazit lässt sich sagen: Ihren tieferen Grund hat die Deformierung menschlicher Existenz in der Moderne nach Tillichs Analyse in einem von der Sinnesebene des Lebens abgeschnittenen Persönlichkeitsideal.

Dabei geht es ihm wohlgemerkt nicht um Selbstabschneidung von derjenigen Tradition neuprotestantischer Theologie, die die ethische Persönlichkeitsidee zu ihrem organisatorischen Zentrum gemacht hat. Die Hochschätzung freier Persönlichkeitsbildung wird von Tillich vielmehr uneingeschränkt geteilt: «Persönlichkeit ist das Seiende, das frei ist. Frei sein heisst, seiner selbst mächtig sein.»¹⁸¹ Gleichzeitig macht er allerdings geltend, dass das Prinzip endlicher Freiheit den Sinn des Lebens unumgänglich verwirken muss. «Die Freiheit steht immer zwischen Sinnerfüllung und Nichterfüllung des Sinnes, zwischen Sinn und Sinnwidrigkeit. Wo aber Zwiespalt ist, ist in Wahrheit die Nichterfüllung, die Sinnwidrigkeit herrschend.»¹⁸² Ontologisch greift diese Synthese von Freiheit und Selbstverfehlung auf die oben schon explizierte Denkfigur zurück, nach der individuelle freie Selbsttätigkeit notwendig eine Differenz zur lebendigen Selbstbewegung Gottes aufbaut und deshalb nicht mit dieser konsonant sein kann. Tillich reformuliert so auf der Basis von Schellings Theorie des Absoluten die Erbsündenlehre. Freiheit bedeutet immer relative Abstandnahme von der göttlichen Selbstbewegung und deshalb den Verlust von Essenz.¹⁸³ In sinntheoretischer Hinsicht ist dies gleichzusetzen mit der unhintergehbaren Verstrickung des Individuums in Sinnwidrigkeiten. Die Selbstverfehlung kann zweifache Form

¹⁸¹ Paul Tillich: Die Überwindung des Persönlichkeitsideals, S. 132. Vgl. auch Paul Tillich: Masse und Geist, S. 51: «Unter Persönlichkeit verstehen wir: die Erhebung einer Individualität zu einem selbstständigen Träger gültiger Werte.» (Hervorhebung des ganzen Zitats im Original).

¹⁸² Paul Tillich: Klassenkampf und religiöser Sozialismus, S. 170f.

¹⁸³ Tillich selbst hat den Begriff der Erbsünde zwar abgelehnt, wiederholt ihn allerdings der Sache nach in Hinsicht auf die Universalität der Depravation menschlicher Existenz. Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie II, S. 43: «Der Übergang von Essenz zur Existenz ist das ursprüngliche Faktum. [...] Es ist Wirklichkeit in jeder Wirklichkeit.» Vgl. dazu Gunter Wenz: De Causa Peccati. Wenz zeigt, in welcher Traditionslinie klassischer Erbsündenlehre Tillich sich bewegt. Weil Wenz selbst allerdings jeden Versuch der Deduktion der Sünde aus göttlicher Tätigkeit ablehnt, stellt er sich kritisch zu Tillichs Schelling-Rezeption in Hinsicht auf den Grund für den Übergang von Essenz zu Existenz. Vgl. a. a. O., S. 278–286.

annehmen, wobei sich die Doppelung aus der Struktur freier Selbsttätigkeit ergibt.

Die Struktur gibt vor, dass Geist Normen oder Gesetze auf Sein bezieht. Das dabei in Anspruch genommene Normgefüge ist in sich gestuft. Grundsätzlich lassen sich, folgt man Tillich, zwei Arten von Normen voneinander unterscheiden: nämlich solche, die sich das autonome Subjekt selbst gibt, von solchen, die den Gehalt dieser Normen ausmachen. Letztere werden religiös gesetzt und geben den Letztgrund für diejenigen Normen ab, die das Subjekt selbst wählt. Autonom gesetzte Normen können im Idealfall als Repräsentanten metaphysisch kodierter Metanormen gelten.

Basis für die Qualität autonomer Lebensformen ist also die Qualität ihrer Normen. Ihr metaphysischer Gehalt kann im kulturellen Alltag ausgeblendet werden, weil er zur Lebensführung nicht unbedingt explizit sein muss. Er begleitet das Leben dann «unmittelbar, unreflektiert, unbewusst»¹⁸⁴. Tillich ordnet dieser Art von Lebensführung einen bestimmten Persönlichkeitscharakter zu, den er den Formtypus nennt, weil er sich vor allem darauf konzentriert, seinen Lebensstil durch Anmessung an selbstgesetzte Normen durchzuformen und auf diese Weise zu individualisieren.¹⁸⁵ Davon unterscheiden lässt sich ein anderer Charakter, den Tillich Gehaltstyp nennt. Ihm ist die individualisierte Form seines Lebensstils nicht bedeutend, sondern die Orientierung an «Symbolen, deren einziger Sinn es ist, einen geistigen Gehalt, eine unmittelbare Substanz des Lebens zu übermitteln»¹⁸⁶. Es geht dem Gehaltstyp also nicht um Sublimierung seiner Lebensführung durch Ausdifferenzierung selbstgesetzter Verhaltensnormen, sondern um grobe Orientierung an letzten Gründen für die Lebensführung, die als solche nur durch Symbole vorstellig werden können.

Mit der doppelten Möglichkeit, die Struktur freier Persönlichkeiten zu verwirklichen, ist zugleich die schon erwähnte Doppelung der Selbstverfehlung gegeben. Entweder verfehlt sich das Subjekt, weil es über der Konzentration auf die Individualisierung seines Lebensstils durch selbstgewählte Normen den Gehalt der Lebensführung vergisst. Oder es orientiert sich an Symbolen und Mythen, in denen der Gehalt sinnvollen Lebens gespeichert ist, kann wegen mangelnder individueller Aneignung des Gehalts durch seine Überführung in selbstgesetzte Normen das Ideal autonomer Lebensführung aber nicht erreichen.

Das Problem ist dort aufgehoben, wo der ethische Sinn beider Persönlichkeitstypen in einem dritten Handlungstyp amalgamiert wird. «Der dritte Typus der Persönlichkeit ist der ethische, der in einem eigentümlichen dia-

¹⁸⁴ Paul Tillich: *Masse und Geist*, S. 51.

¹⁸⁵ Vgl. a. a. O., S. 51f.

¹⁸⁶ Vgl. a. a. O., S. 54.

lektischen Verhältnis zu den beiden anderen steht. Er ist Formtypus, insofern er sich auf die sittliche Formung der Persönlichkeit gründet; er ist aber zugleich dem Gehaltstypus verwandt, insofern er völlig indifferent ist gegen die Fülle und den Reichtum kultureller Formungen und bei einem geringsten Grad derselben seine höchste Vollendung erreichen kann.»¹⁸⁷ Es geht dem Idealtyp ethischer Persönlichkeit also um individuelle Aneignung und praktische Umsetzung eines kairologisch erfahrenen «Gehaltserlebnisses»¹⁸⁸. Tillich scheint hier Kierkegaards dreistufiges Konzept menschlicher Existenz¹⁸⁹ zu wiederholen, kodiert es allerdings um. Gelungenes Dasein mit religiöser Basis heisst bei Tillich nicht religiöse, sondern ethische Existenz. Gemeint ist allerdings, wie bei Kierkegaard, eine religiöse Existenzform, die die beiden anderen in sich aufhebt und zur sinnermöglichenden Vollendung bringt.

Der ethische Typus verliert sich weder in gehaltloser Sublimierung seines Lebensstils, noch verliert er seine Freiheit durch dumpfe praktische Nachbildung von symbolischen oder mythologischen Vorgaben. Weltgeschichtlich sei dieser ethische Idealtyp zwar einmal und kurzzeitig mit der Reformation realisiert worden. Tillich meint allerdings, schon die Reformation selbst habe das Ideal nicht vollständig durchhalten können.¹⁹⁰ Man muss Tillichs Sozialismus-Aufsätze als Beschreibung der endgültigen Aufspaltung dieses Ideals durch die Moderne lesen. Übrig bleiben der Form- und der Gehaltstyp. Beide können einen sinnvollen Lebensvollzug nicht erreichen.

5.9.2. Der Sinnverlust in der Klassengesellschaft

Der moderne Mensch schätzt nach der Diagnose Tillichs vor allem den durch das Bürgertum repräsentierten Formtyp, und zwar wegen seiner Selbstkultivierungsleistungen. Die Moderne habe ein auf die Renaissance zurückgehendes bürgerliches Idealbild, das den antiken Glauben an die Überlegenheit «gewaltiger, einseitig durchgebildeter, formreifer Persönlichkeiten»¹⁹¹ wieder belebe. Dieses Ideal, zum Leitbild des Bürgers in der Moderne emporgestiegen, treibe den Bourgeois zur Perfektionierung einer dem Ideal entsprechenden Lebensform an. In soziologischer Hinsicht sei diese

¹⁸⁷ A. a. O., S. 55 (Hervorhebung des Zitats im Original bis einschliesslich «kultureller Formungen»).

¹⁸⁸ A. a. O., S. 56.

¹⁸⁹ Vgl. zur Entwicklung des Konzepts der Differenzierung menschlicher Lebensführung in ästhetische, ethische und religiöse Formen und zu den Parallelen bei Fichte Edith Düsing: Sittliche Bewusstwerdung.

¹⁹⁰ Vgl. Paul Tillich: Masse und Geist, S. 55–57.

¹⁹¹ A. a. O., S. 52.

Anstrengung auch der Selbstabsetzung von den *Massen* geschuldet, die sich konträr dazu verhalten.

Masse ist für Tillich der «Zusammenschluss von Menschen, die in diesem Zusammenschluss in irgendeiner Beziehung ihre individuellen Qualitäten aufgeben zugunsten einer Gesamtqualität.»¹⁹² Der Gehaltstyp ist für Tillich der Prototyp für die Masse, weil er wegen mangelnder Selbstkultivierung mythologisch gegebene Handlungsnormen nicht individualisiert, sondern ihnen blind folgt. Er orientiert sein Verhalten an traditionellen Strukturen und Symbolen, ohne dass diese durch ihn persönlich angeeignet werden müssten. Zusammengesetzt aus einer Menge von Gehaltstypen, verhält sich die Masse reflexions- und geistlos. «Sie weiss nicht um das, was sie tut.»¹⁹³

Tillich diagnostiziert nun, dass mit dem Aufstieg des bürgerlichen Ideals eine scharfe und klassenbildende soziologische Grenze zwischen dem Bürger und der Masse gezogen wird – und zwar aus doppeltem Grund. Erstens werde das Ideal der Form derart gesteigert, dass der kultivierte Bürger der Masse gegenüber lediglich noch «das Pathos der Distanz und die Geste des Wohlwollens»¹⁹⁴ aufbringe, aber an ihrem Verhalten nicht partizipiert. Diese Art der Abgrenzung hat selbstidentifikatorische Funktion.

Zweitens gebe es auch politische Schranken zwischen dem Bürger und der Masse, die sich nach Tillichs Analyse notwendig einstellen, weil die Klasse der Bürger das gesellschaftliche Verhalten insgesamt normiere. Denn nur sie bringe die Fähigkeit auf, neue Verhaltensnormen zu generieren und in Gesetze zu giessen. Die Masse sei deshalb faktisch zum «Objekt von Parlamenten, Kabinetten, Parteiführern und Wirtschaftsbürokraten»¹⁹⁵ degradiert.

Schliesslich müsse sich die Moderne wegen der schon erwähnten Vereinnahmung aller gesellschaftlichen Funktionen durch die Logik der Ökonomie zu einer Klassengesellschaft entwickeln, in der es eine Masse von wirtschaftlich Ausgebeuteten gibt, die von der Bourgeoisie zur Steigerung ihres Kapitals verzweckt wird.¹⁹⁶ Dieser Zustand ist für Tillich deshalb dämonisch, weil er sowohl die Masse als auch den Bürger eines sinnvollen Lebens beraube. Das Bürgertum habe mit seiner Fixierung auf die Kultivierung des Lebens «bestimmte Formen mit ethischer Unbedingtheit umkleidet: Moralgesetze, Sitten, Konventionen, die dadurch zu heteronomen, knechtenden,

¹⁹² A. a. O., S. 50.

¹⁹³ A. a. O., S. 63.

¹⁹⁴ A. a. O., S. 53.

¹⁹⁵ A. a. O., S. 61. Vgl. zu den Tendenzen der modernen Kultur, den Menschen zu verdinglichen auch Paul Tillich: Die sozialistische Entscheidung, S. 322f.

¹⁹⁶ Vgl. Paul Tillich: Grundlinien des Religiösen Sozialismus, S. 121.

Feindschaft erweckenden «Gesetzen» werden»¹⁹⁷. Jedes Bewusstsein für einen unbedingten Zweck gesellschaftlichen Lebens verliere sich dadurch. Die Masse erleide Sinnverlust, weil sie, zum Objekt des Bürgertums geworden, die vollständig unsichere Existenz des Proletariats führe. 1930 diagnostiziert Tillich eine die gesamte Existenz durchdringende Unsicherheit des Arbeiters bei gleichzeitigem Gefühl des Ausgestossenseins aus allen gesellschaftsrelevanten Entscheidungsprozessen. Das Ergebnis ist Hoffnungslosigkeit des Proletariats wegen der «Unmöglichkeit, sich über diese seine Existenz, in deren Mechanismus er sehr früh hereingezogen wird, irgendwann zu erheben»¹⁹⁸. Unter diesen Bedingungen ist es unmöglich, ein sinnerfülltes Leben zu führen. Denn ein solches müsste zumindest die realistische Aussicht auf die kulturpraktische Durchsetzung einer Verbesserung der proletarischen Lage zulassen.

5.9.3. Das religiös-soziale Ideal von Persönlichkeit als theologische Antwort auf die sozialetische Problemlage des 20. Jahrhunderts

Aus der Sicht Tillichs lässt sich das Sinnproblem der Masse unter realsozialen Verhältnissen nicht durch ein Individualisierungsprogramm beseitigen. Die Konzentration darauf, der Masse durch aufgestufte und begriffliche Selbsteinsicht zu einem sinnvollen Leben zu verhelfen, ist aus der Perspektive Tillichs vielmehr kontraproduktiv. Durch den pädagogischen Versuch, selbstdurchsichtige und bestimmte Individuen zu erzeugen, würde man «die Masse verlieren»¹⁹⁹, weil sie zu den geforderten reflexiven Individualisierungsleistungen gar nicht in der Lage sei.

Genau dies kann – wenn man Tillich so deuten will – als das grundlegende sozialetische Problem des Neuprotestantismus gelten. Denn dessen Versuch der Kultivierung der Gesellschaft unter Inanspruchnahme eines sittlichen Persönlichkeitsideals, das von einem starken, sich selbst begreifenden und bestimmenden Individuum lebt, kann von der Masse aus bildungstechnischen Gründen schlechterdings nicht umgesetzt werden. Jede Idee mit dem Anspruch, gesellschaftliche Bedeutung erlangen zu wollen, muss aber fähig dazu sein, die Massen zu bewegen, weil sie ansonsten keine kulturbildende Durchschlagskraft erhalten kann.²⁰⁰ Um ihre Sinnentleerungsproblematik zu bearbeiten, ist die Moderne also auf die Masse angewiesen.

Tillich versucht dieser Einsicht gerecht zu werden, indem er sich den ethischen Qualitäten der Masse und also des Gehaltstyps zuwendet. Deren spezifische Leistungskraft liege darin, ein Bewusstsein vom Grund des Seins

¹⁹⁷ Paul Tillich: *Masse und Geist*, S. 59.

¹⁹⁸ Paul Tillich: *Klassenkampf und religiöser Sozialismus*, S. 178.

¹⁹⁹ Paul Tillich: *Masse und Geist*, S. 57.

²⁰⁰ Vgl. a. a. O., S. 79.

zu haben, das der Formtyp hinter sich gelassen hat. Die Masse «trägt in ihrer Tiefe in unmittelbarer, ungebrochener Weise ein einheitliches ›Prinzip‹, ein fundamentales Weltgefühl, eine Grundstellung des Bewusstseins zu dem Unbedingt-Wirklichen, das selbst unbewusst und ungeformt die Quelle aller Bewusstheit und Formung ist»²⁰¹. In Hinsicht auf seine Weltstellung hat das Subjekt der Masse also das Bewusstsein, Teil heiliger und unumstößlicher Weltgesetze zu sein, denen es sein Dasein verdankt und die sein Verhalten regulieren.²⁰² Ausgedrückt wird dieses Bewusstsein durch Symbole und Ursprungsmythen, die in sozialpolitischer Hinsicht dem Individuum seinen Platz anweisen.

Entscheidend für die Qualität des Verhaltens der Masse ist also – folgt man dieser Logik – die Qualität der sie orientierenden Symbole und Mythen. Der Mythos ist für Tillich genau dann geeignetes Mittel zur Versorgung der Masse mit sozialem Sinn, wenn er über den Ursprung des Seins und der Ordnung der Welt hinaus auch ethische Ziele thematisiert, denen sich die Masse annähern soll. Massen, die sich dementsprechend telosorientiert verhalten, heißen bei Tillich dynamische Massen. Anders als mechanische Massen, deren Verhalten durch die Zwänge moderner Subsysteme und den instinktiven Überlebenswillen gesteuert wird, sind dynamische Massen zielorientiert und verfolgen die Überschreitung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustände.²⁰³

Ihr erstes Ziel in der Moderne müsse, so Tillich, die Aufhebung der Differenz von Masse und bürgerlicher Persönlichkeit sein. «Die Bewegung der dynamischen Masse hat zunächst eine negative Tendenz: Sie richtet sich gegen die Formen der Subjektivität im Geistes- und Gesellschaftsleben, durch deren Wirksamkeit sie eben zur Masse geworden ist.»²⁰⁴

Um diesem Anspruch sozial-ethisch genügen zu können, muss Tillich also Verhaltensnormen für die moderne Gesellschaft suchen, durch die erstens die mechanische Masse, wie sie durch die modernen Subsysteme präfiguriert ist, zur dynamischen transformiert wird und zweitens die individualisierte Persönlichkeit die Masse nicht mehr als Objekt der Ausbeutung zur Steigerung des Eigeninteresses ansieht.

Dabei geht es vor allem um die Gewinnung eines neuen Verhältnisses zwischen Bürgertum und Masse. Die Beziehung des Formtyps zur Masse müsse idealiter als ein Führungsverhältnis angesprochen werden, in dem

²⁰¹ A. a. O., S. 60. Tillich spricht hier über die von ihm sogenannte mystische Masse und setzt diese von der technischen und der dynamischen Masse ab. Beide letztgenannten Massentypen verstellen das Bewusstsein des Unbedingten systematisch. Es wird allein durch die mystische Masse erreicht.

²⁰² Vgl. Paul Tillich: *Die sozialistische Entscheidung*, S. 296–300 und S. 358f.

²⁰³ Vgl. Paul Tillich: *Masse und Geist*, S. 67–69.

²⁰⁴ A. a. O., S. 68 (Hervorhebung des ganzen Zitats im Original).

eine Elite sich die Interessen der Masse aneigne und sich in deren Dienst stelle. Sie müsse also «von dem gleichen geistigen Prinzip bewegt sein, wie die Masse»²⁰⁵. Funktional läuft ihre Tätigkeit im Wesentlichen auf die Bildung der Masse hinaus. Das kann unter realen Bedingungen nicht vermittelt individualisierender Persönlichkeitsbildung gelingen, sondern nur durch mythisch-symbolische Bildung.

Vor dem Hintergrund dieser Einsichten ist es offensichtlich, dass Tillich sich zur Überwindung des ökonomisch-mechanischen Zwangs nicht derjenigen Rezepte bedient, die ihm von Ernst Troeltsch her bekannt waren. Dessen Versuch, den sinnzersetzenden Tendenzen der Moderne zu begegnen, indem durch eine entsprechend funktional eingesetzte protestantische Religion das Individualitätsideal gesellschaftlich gestärkt wird,²⁰⁶ musste Tillich als unfruchtbar und kontraproduktiv erscheinen. Denn seine Diagnose hatte gerade ergeben, dass die Steigerung dieses Ideals durch den Formtypus des modernen Bürgertums eine der Hauptursachen für den Sinnverlust der gesamten Gesellschaft ist.

Deshalb ist, folgt man Tillich, nicht die Sicherung der Weltstellung des Individuums vordringliche ethische Aufgabe moderner Gesellschaften, sondern die Bereitstellung von Sinnpotenzialen für die Masse. Möglichkeitsbedingung dafür ist wiederum die Realisierung eines bürgerlichen Ideals, nach dem das Bürgertum aus sittlichen Gründen bereit ist, sich in den Dienst der Masse zu stellen. Denn die Aufhebung der Ver zweckung der Masse durch die bürgerliche Klasse ist für Tillich Möglichkeitsbedingung für die Realisierung religiös-sozialer Ziele.

Weil der Sozialismus in klassentheoretischer Hinsicht dasselbe Ziel verfolge, könne und müsse die christliche Sozialethik eine strategische Allianz mit ihm eingehen. Allerdings – und dies darf nach der hier vorgelegten am Sinnpotenzial der gesellschaftlichen Verhältnisse orientierten Deutung nicht ausser Acht geraten – hat Tillich der Allianz mit dem Sozialismus eine entscheidende Kautele eingeschrieben, die zugleich eine Erweiterung von Marxens Theoriebildung bedeutet: Die Aufhebung der Klassengesellschaft ist aus der Perspektive sinnorientierter Kulturethik nicht Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zum Zweck der Durchsetzung einer theonom kodierten Kultur. Es muss Tillich deshalb um die Realisierung eines religiös erweiterten Sozialismus gehen, wie im Folgenden zu zeigen ist.

²⁰⁵ Vgl. a. a. O., S. 63–74, Zitat: S. 71 (Hervorhebung des ganzen Zitats im Original).

²⁰⁶ Vgl. dazu das oben stehende Kapitel zu Ernst Troeltsch.

5.9.4. Kritik des Sozialismus

Ist die strikte Ausrichtung aller kulturethischen Ambitionen am Ideal einer sinnermöglichenden theonomen Gesellschaft erkannt, so erklärt sich Tillichs Einschätzung des Sozialismus leicht. Werden seine Spielarten nämlich an der Fähigkeit zur Durchsetzung theonomer Kultur gemessen, so kann das Urteil Tillichs über den Sozialismus bei aller Zustimmung nicht ausschliesslich positiv ausfallen. Am grössten schätzt Tillich die Nähe seiner Kulturethik zu der des frühen Marx ein.²⁰⁷ Dieser habe mit dem Entfremdungsbegriff ein heuristisches Prinzip an der Hand gehabt, das bei der Beschreibung gesellschaftlicher Zustände eine Reformulierung der christlichen Differenz von Existenz und Essenz erlaube – oder kulturethisch gesprochen: der Differenz von autonomer Selbstversäulung gesellschaftlicher Vollzüge und einem zukünftig zu realisierenden theonomen Kulturideal.

Allerdings – und das ist nach Tillich eines der grössten Probleme, die mit dem Marxismus verbunden sind – blieben diese christlichen Anleihen bei Marx selbst in seiner frühen Phase unausgesprochen und deshalb auch unbegriffen. Dieser Mangel habe Konsequenzen auf zwei Ebenen: Erstens gelinge es weder Marx noch seinen Nachfolgern ein solches eschatologisches Ideal menschlichen Daseins zu entwerfen, das für ein sinnvolles Leben hinreichen würde. Zweitens gelinge es dem Sozialismus wegen seines fehlenden Unbedingtheitsbezugs nicht, sich selbstkritisch zu verhalten.

Zunächst zum ersten Problemkreis. Marx selbst habe kein positives Ideal vom menschlichen Dasein gezeichnet. Theologisch gesprochen sei bei ihm keine Vorstellung essenziellen Daseins geboten. Diese Lücke sei auch durch seine Nachfolger nur unzureichend gefüllt worden. Der sozialdemokratische Sozialismus habe die christliche Idee eschatologischen Daseins auf das Ideal vom «saturierte[n] Kleinbürger»²⁰⁸ reduziert und habe so jeden eschatologischen Anspruch konterkariert, weil es einen Zustand endlicher Existenz als essenziell ausgibt. In seiner kommunistischen Variante dagegen werde immerhin die Idee einer klassenlosen Gesellschaft im Sinne einer alle existenzielle Entfremdung überwindenden Gesellschaftsform aufgebaut.²⁰⁹ Dabei handele es sich um die Vorstellung eines geschichtlichen Zustands, in dem die Klassenschranken beseitigt sind. Tillich hat dieser Variante marxistischer Utopie aus zweifachem Grund eine Absage erteilt. Der erste ist ontologisch-theologischer Art, der zweite hängt mit dem ersten zusammen und verdankt sich eschatologischen Überlegungen.

Zunächst zum ersten Grund: Tillich hat gemeint, das Entfremdungsproblem sei mit der menschlichen Freiheit als solcher gegeben, weil sich mit

²⁰⁷ Vgl. Paul Tillich: *Der Mensch in Christentum und Marxismus*, S. 250f.

²⁰⁸ Vgl. a. a. O., S. 252.

²⁰⁹ Vgl. a. a. O., S. 260.

ihrer Realisierung unweigerlich eine Entfremdung von Gott einstellt.²¹⁰ Tillichs religionsphilosophische Verwurzelung im Denken Schellings hat an dieser Stelle unmittelbar sozialetische Auswirkungen. Er kann sich aus theologischen Gründen schlechterdings keine geschichtliche Vergesellschaftungsform vorstellen, durch die der Entfremdungszustand der menschlichen Existenz vollständig zu beseitigen wäre. Die sozialetische Bearbeitung der Entfremdung bleibt deshalb eine nicht sistierbare Daueraufgabe, die ihr zentrales Anliegen nicht in der Veränderung der Eigentumsverhältnisse hat, sondern darin, einer Gesellschaft Sinnpotenziale für ihr Verhalten bereitzustellen – auch wenn diese sich ständig von ihrem göttlichen Grund getrennt weiss.

Der Sozialismus müsse also, um von seiner utopischen Verblendung befreit zu werden, religiös aufgeladen werden durch den Eintrag eines Unbedingtheitsverhältnisses – Tillich kann dieses Verhältnis auch als die vertikale Dimension menschlichen Daseins bezeichnen.²¹¹ Das Wissen darum, dass die Entfremdung des Menschen eine Entfremdung von seinem göttlichen Grund ist, macht es kritikfähig nicht nur gegen die gesellschaftlichen Zustände, sondern auch gegen sich selbst.²¹² Nur weil «das Christentum die vertikale Dimension der menschlichen Existenz kennt, hat es die Möglichkeit, sich selbst unter das Gericht zu stellen, zu sehen, dass die Macht der Entfremdung auch die Botschaft von der Versöhnung entfremden kann»²¹³. Tillich nimmt damit ein grundsätzliches Interesse der Dialektischen Theologie auf und formt es sozialetisch um: Sich selbst unter dem Gericht stehend zu begreifen, bedeutet im kulturethischen Zusammenhang vor allem, das Bewusstsein der Unüberwindbarkeit der Entfremdung zu haben.

Mit diesem eschatologischen Konzept verbindet sich die Unerreichbarkeit des Ideals unter geschichtlichen Bedingungen. Und damit ist man bei der zweiten, eschatologisch motivierten Kritik Tillichs am religionslosen Sozialismus. Wegen der Unmöglichkeit, unter den Bedingungen endlicher Freiheit das Ideal einer theonomen Gesellschaft zu verwirklichen, ist die Vorstellung eines geschichtlichen Abschlusses der sozialistischen Bewegung verfehlt. Die Geschichte kann ihr Ziel, folgt man Tillichs Freiheitstheorie, nicht in einem Reich Gottes auf Erden, sondern nur in einem überhistorischen Zustand haben. «Das Ziel der Geschichte geht weit über das Ende hinaus. Es ist nicht eins mit dem Ende der Geschichte im physikalischen und biologischen Sinn. Es transzendiert jeden Moment des zeitlichen Prozesses; es ist das Ende der Zeit im Sinne des Ziels der Geschichte. Ende und Ziel

²¹⁰ Vgl. auch Paul Tillich: Klassenkampf und religiöser Sozialismus, S. 170.

²¹¹ Vgl. Paul Tillich: Der Mensch in Christentum und Marxismus, S. 261.

²¹² Diese Fähigkeit fehlt dem Nationalsozialismus, weshalb er aus der Sicht Tillichs abgelehnt werden musste. Vgl. Paul Tillich: Zehn Thesen, S. 270f.

²¹³ Paul Tillich: Der Mensch in Christentum und Marxismus, S. 261.

der Geschichte in diesem Sinne ist «Ewiges Leben».»²¹⁴ Der tiefere Grund für diesen übergeschichtlichen Charakter von Tillichs Eschatologie, wie sie sich in der *Systematischen Theologie* findet, wird schon viel früher gelegt. Es ist abermals sein an Schelling orientiertes ontologisches Grundgerüst, das eine Kongruenz von Existenz und Essenz nur unter der Bedingung der Aufhebung der Geschichte und also der kulturellen Selbstbehauptung des menschlichen Subjekts über das Sein erlaubt.²¹⁵ Die Vorstellung einer theonomen Kultur, die mit dem essenziellen Dasein des Individuums zusammenfällt, hat also den Status eines regulativen Ideals, weil sie durch endlichen Freiheitsvollzug nicht erreicht werden kann.

In konstitutioneller Hinsicht ist das regulative Ideal religiöser Kulturtätigkeit kairosabhängig. Denn nur als kairosbedingtes Ideal kann es den Status unbedingter Geltung erreichen. Der existenzialistisch-aktualistische Charakter von Tillichs Kairosbegriff stellt zudem sicher, dass es nicht abstrakt bleibt, sondern einer bestimmten geschichtlichen Konstellation angemessen ist. Tillich ist deshalb der Überzeugung, dass christliche Kulturtätigkeit ihre nähere Bestimmung nicht a priori festlegen kann. Ihre Qualifizierung verdankt sich vielmehr den sozialetischen Bedürfnissen einer bestimmten geschichtlichen Konstellation.²¹⁶ Tillich vermeidet es also, eine letztgültige Bestimmung des eschatologischen Ideals anzugeben, weil es kairologisch bedingt ständig neue Formen und Qualitäten annehmen kann. Es müsse aber doch mindestens zwei Zentralkriterien theonomer Kultur genügen:²¹⁷ Erstens ziele der religiös verstandene Sozialismus auf Vergemeinschaftungsformen, die das Individuum aus freien Stücken bejahen kann. Insofern bleibt die Hochschätzung der Persönlichkeitsidee letztlich Basis seiner eschatologischen Bestimmung theonomer Kultur. Das sei im kommunistischen Sozialismus anders. Denn er fordere die «unbedingte und totale Hingabebereitschaft» des Individuums, das so «jeder persönlichen Freiheit»²¹⁸ beraubt wird. Zweitens müsse jede Kulturtätigkeit des Individuums und der Gemeinschaft symbolischer Ausdruck des Absoluten sein. Für diese Forderung habe der religionslose Sozialismus kein Gespür, weshalb er die Fähigkeit zur Selbstkritik verloren habe.

Mit der Emphase für die Singularität der kairologischen Situation wird die Idee theonomer Kultur also prinzipiell offen für eine Mannigfaltigkeit an positiven Bestimmungen gehalten. Das ist aus der Sicht Tillichs im Marxismus anders. Denn dieser sei gezwungen, das Schicksal der Menschheit

²¹⁴ Paul Tillich: *Systematische Theologie* III, S. 446.

²¹⁵ Vgl. a. a. O., S. 454–456.

²¹⁶ Vgl. Paul Tillich: *Der Mensch in Christentum und Marxismus*, S. 259.

²¹⁷ Vgl. Paul Tillich: *Grundlinien des religiösen Sozialismus*, S. 125–128.

²¹⁸ Paul Tillich: *Der Mensch in Christentum und Marxismus*, S. 252.

sich allein dort entscheiden zu sehen, wo «die Klassenspaltung ihre radikalste Form angenommen hat, nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft»²¹⁹. Zwar ist die Überwindung der Klassengesellschaft auch nach Tillichs Diagnose ein vordringliches Ziel religiöser Sittlichkeit in der Moderne. Tillichs religiöser Sozialismus ist allerdings Teil einer normativen Kulturtheorie, die ihre Basis in seiner Sinntheorie hat. Diese wiederum inkliniert in der Moderne bloss zufälligerweise zum Sozialismus, weil dieser sich anschickt, sinnversperrende Verhältnisse in der Gesellschaft zu beseitigen. Das Christentum muss sich deshalb offen für Allianzen auch mit anderen Kulturträgern halten, sofern die gesellschaftliche Lage es verlangt.

Tillich will der Moderne ein Sinnangebot durch Amalgamierung der Kultur mit den Sinnpotenzialen des christlichen Glaubens verschaffen.²²⁰ Der mögliche Rezipient dieses Entwurfs ist allerdings nicht lediglich auf Seiten der mechanisch und sinnlos sich vollziehenden modernen Kultur zu suchen. Sein kulturethisches Konzept richtet sich ebenfalls an die grossen europäischen Kirchen. Deren im Anschluss an den ersten Weltkrieg entwickelte Abständigkeit zur modernen Kultur, wie sie sich in der Dialektischen Theologie Ausdruck verschafft hat, wird durch Tillichs theonomes Kulturkonzept kritisch angefragt. Sein Programm ist also auch als Aufforderung an die Kirchen zur Überwindung der eigenen Scheu vor der Wechselwirkung mit der Kultur zu lesen.²²¹

Tillich selbst hat sich allerdings nicht in der Rolle des Praktikers gesehen, von dem ein politischer Kampf für das Ideal theonomer Kultur zu erwarten gewesen wäre. Ihm ist es lediglich um den Entwurf einer Theorie der Kultur zu tun gewesen, die den Menschen in der Lage sieht, unter neuzeitlich-autonomen Bedingungen ein sinnvolles Leben zu führen. Seinen kulturtheoretischen Schriften muss dennoch attestiert werden, indirekt praxisrelevant wirken zu wollen. Sie zielen auf die Etablierung eines kulturoffenen Selbstverständnisses unter Christen, vor allem aber auf die Herstellung eines Bewusstseins der modernen Gesellschaft für die Möglichkeit religiös-sozialer Selbsttransformation. In der Fluchtlinie seines kairologischen Denkens liegt es allerdings, dass derartige kulturpraktische Arbeit allenfalls vorbereitenden Charakter für die Umformung einer Gesellschaft haben kann. Die gesellschaftliche Umwälzung selbst erfordert darüber hinaus einen Kairos, der durch menschliche Tätigkeit nicht erzeugt werden kann.

²¹⁹ A. a. O., S. 258.

²²⁰ Vgl. Paul Tillich: *Die sozialistische Entscheidung*, S. 288f.

²²¹ Vgl. Paul Tillich: *Religion and Secular Culture*, S. 198–203.

6. ESCHATOLOGISCHE GESCHICHTSDEUTUNG UND DER AUFBAU VON SINN BEI WOLFHART PANNENBERG

6.1. Einleitung

Wolfhart Pannenberg's Entfaltung seiner *Systematischen Theologie*¹ geht die Durchführung einer *Wissenschaftstheorie*² und einer *Anthropologie*³ voraus. Das zu bemerken ist nicht ganz unerheblich. Denn damit ist der Anspruch angezeigt, die Entfaltung einer systematischen Theologie als anthropologisch und wissenschaftssystematisch verständliches Unternehmen plausibel zu machen.

Hat die Systematische Theologie nach Pannenberg die «Wahrheit der christlichen Lehre»⁴ zum Thema, so liegt ihre Funktion in der Erklärung des christlichen Dogmas in Hinsicht auf die Frage seiner Sachhaltigkeit. Es geht in Pannenberg's *Systematischer Theologie* also nicht um eine Analyse des christlichen Glaubensbewusstseins⁵, sondern um die Frage nach der Wahrheit der Dogmatik.⁶ Weil das Thema dogmatischer Theologie im Wesentlichen Gott ist, zielt sie auf die Plausibilisierung der Wahrheit Gottes. Und das bedeutet, dass es ihr um kohärente und konsensfähige Darstellung dessen geht, was sich über Gott sagen lässt, wobei zugleich die Übereinstimmung des Gesagten mit der Sache angestrebt wird.⁷ Eine solche Übereinstimmung

¹ Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I–III*.

² Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*.

³ Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*.

⁴ Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 11. Das Zitat ist der Überschrift zum 1. Kapitel entnommen.

⁵ Vgl. dazu die Selbstabsetzung Pannenberg's von solchen Ansätzen der Theologie, die ihre Aufgabe im Anschluss an Schleiermacher in der Analyse des Christentums sehen, in: Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 255–266. Pannenberg's Kritik an dieser Art von Theologie hat ihren Grund darin, dass die Beschränkung auf die Beschreibung von geschichtlich gegebenen Glaubensäußerungen, keine Erörterung der Frage nach der Wahrheit des Christentums erlaube. Vgl. a. a. O., S. 263.

⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 26.

⁷ Diese Korrespondenz von Theologie mit der göttlichen Wirklichkeit bleibt nach Pannenberg unter endlichen Bedingungen freilich immer strittig. Vgl. a. a. O., S. 63: «Die Dogmatik kann nicht die Wahrheit Gottes als solche dingfest machen und in Formeln verpackt vorführen. So sehr ihr Bemühen darauf gerichtet ist, die Wahrheit zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, so sehr bleibt ihre mögliche Entsprechung zur Wahrheit Gottes an das Bewusstsein gebunden,

lässt sich nur erzielen, wenn Gott für menschliche Einsicht erkenntlich ist. Offenbarung Gottes ist deshalb Bedingung der Möglichkeit von Theologie⁸ – wobei allerdings noch nicht ausgemacht ist, in welcher Form diese Offenbarung stattfindet.

Dass die Explikation christlicher Lehrsätze mit Anspruch auf Wahrheitswert ein anthropologisch und wissenschaftstheoretisch sinnvoller Vorgang ist, kann nun allerdings nicht auf der Ebene dieser Sätze selbst entschieden werden, sondern bedarf einer andersartigen Fundierung – wozu Pannenberg seine wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Anstrengungen unternimmt. Er setzt sich damit von allen theologischen Konzeptionen ab, die ebenfalls mit Wahrheitsgeltungsanspruch auftreten, die aber aus innertheologischen Gründen meinen, jede theologieexterne Rechtfertigung ihres Vorgehens ablehnen zu müssen. Karl Barth als der wohl meistdiskutierte Vertreter einer solchen Position hat seine Theologie vor der Nötigung einer vernunftbasierten Apologie bewahren wollen, wie sich exemplarisch an seinem Anselmbuch⁹ ablesen lässt. Die Vernunft könne, wie Barth meint, eine solche auch gar nicht leisten,¹⁰ sondern als theologisch informierte immer nur nachdenken, was ihr aufgegeben ist. Theologie ist damit von aller wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Plausibilisierung abgeschnitten, weil sie ohnehin nur in Angemessenheit zu ihrem Gegenstand getrieben werden könne. Als dieser Gegenstand lasse sich, so votiert Barth bekanntlich, das Wort Gottes identifizieren,¹¹ das sich nun aber gerade nicht den wissenschaftlichen Standards der Moderne einordnen lasse, weil es quer zu allen menschlichen Erkenntnisleistungen stehe. Ausgeschlossen sei deshalb die Subordination der Theologie unter die üblichen Wissenschaftsstandards. Theologie könne aus den genannten Gründen Wissenschaft im strengen Sinn auch gar nicht sein wollen.¹²

dass unsere Theologie eine menschliche Erkenntnisbemühung und als solche Bedingungen der Endlichkeit verhaftet ist.»

⁸ Vgl. a. a. O., S. 17: «Im Begriff der Theologie wird die Wahrheit theologischen Redens als eines durch Gott selbst autorisierten Redens von Gott immer schon vorausgesetzt.»

⁹ Karl Barth: *Fides quaerens intellectum*.

¹⁰ Dietrich Korsch hat eine Deutung von Barths Anselmbuch vorgelegt, nach der Barth mit dem Buch auf die Konstitutionsprobleme neuzeitlicher Vernunft reagiert. Barth habe die Einsicht der aufgeklärten Vernunft in die Unmöglichkeit ihrer Selbstsetzung aufgenommen und deshalb einen *intellectus fidei* an ihre Stelle gesetzt. Vgl. Dietrich Korsch: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, S. 191–213.

¹¹ Vgl. programmatisch Karl Barth: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*.

¹² Vgl. zur Auseinandersetzung Barths mit Heinrich Scholz um den Wissenschaftsbegriff Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 266–277. Die Kontroverse ist in historischer Perspektive aufgearbeitet bei Arie Molendijk:

Pannenberg begegnet dieser Argumentation Barths aus doppeltem Grund kritisch. Zunächst: In wissenschaftstheoretischer Hinsicht muss Barths Versuch, sich den üblichen Rationalisierungsstandards zu entziehen, zur Unvermittelbarkeit ihrer Inhalte führen. Wenn nämlich jeder Versuch rationaler Plausibilisierung der Offenbarung abgelehnt wird, kann Theologie nichts anderes sein als «ein Akt subjektiver Willkür oder eines irrationalen Glaubenswagnisses»¹³, das als solches jeden Anspruch auf Verständlichkeit einbüsst.

Sodann: Auch aus theologischer Perspektive muss die Limitation der Begreifbarkeit Gottes auf einen irrationalen Glaubensakt als unzureichend abgelehnt werden, weil Gott als «die alles bestimmende Wirklichkeit» nur an der «Totalität der Wirklichkeit»¹⁴ zu erkennen sei.¹⁵ Die Erkenntnis von Wirklichkeit füge sich nun allerdings rationalen Prinzipien, wie sie leitend auch für die Wissenschaften seien. Theologie als Wissenschaft von Gott hat es also mit Gott als dem Korrelat der Totalität von Wirklichkeit zu tun und «hat deshalb kein von anderen Gebieten abgegrenztes, isolierbares Gegenstandsgebiet. Obwohl sie alles, was sie untersucht, unter dem besonderen Gesichtspunkt der Wirklichkeit Gottes behandelt, ist sie keine positive Einzelwissenschaft. Denn die Frage nach Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit geht alles Wirkliche an.»¹⁶

Die folgenden Ausführungen widmen sich vor dem Hintergrund dieses Anspruchs zunächst einer Analyse der *Wissenschaftstheorie* und der *Anthropologie* Pannenburgs, bevor sodann die Gotteslehre der *Systematischen Theologie* in den Blick kommen kann.¹⁷ Dabei wird sich herausstellen, dass Pannenberg sowohl seine Wissenschaftstheorie als auch seine Anthropologie

Aus dem Dunkeln ins Helle. Vgl. zum Barthschen Argument der Sachangemessenheit der Theologie Martin Laube: *Im Bann der Sprache*, S. 254–256.

¹³ Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 275.

¹⁴ A. a. O., S. 307.

¹⁵ Vgl. dazu auch a. a. O., S. 265f.

¹⁶ A. a. O., S. 298.

¹⁷ Das Kapitel schlägt damit einen Denkweg ein, der sich umgekehrt verhält zu dem von Thomas Kiauka: *Zeit und Theologie*. Kiauka entfaltet zunächst die Trinitätslehre der Systematischen Theologie und reflektiert danach auf die Anthropologie Pannenburgs. Es werden deshalb auch gegenläufige Ergebnisse erzielt. Kiauka kann schon von der Anlage seiner Arbeit her z. B. nur zu der Auffassung kommen, das Zeitkonzept Pannenburgs habe keine eigene Valenz, sondern sei nichts weiter als eine Funktion der Trinitätslehre (vgl. a. a. O. S. 216). Hier wird dagegen eine Lesart Pannenburgs vorgeschlagen, die die Zeitlichkeit der menschlichen Selbst- und Weltauffassung als eigenständiges Thema der Anthropologie und Wissenschaftslehre Pannenburgs begreift. Die Gotteslehre der systematischen Theologie ist sodann theologischer Ausdruck anthropologischer und wissenschaftstheoretischer Überlegungen.

in der Absicht entwirft, Theologie als anthropologische und wissenschaftstheoretische Notwendigkeit vorzustellen. Die Generierung von Wissen, das wird zu zeigen sein, ist nämlich angewiesen auf einen Totalitätsbezug. Theologie stellt eine Form solchen Totalitätsbezugs mit Anspruch auf Wahrheit her und bezieht die Totalität endlicher Entitäten auf einen letzten Grund, der als Einheit aller möglichen Vielheit fungiert und Gott genannt wird.¹⁸

Dabei unterscheidet sie sich formal in Hinsicht auf den Wahrheitsgeltungsanspruch und auf die Explikation von Totalität nicht von anderen religiös imprägnierten Weltanschauungen. Zieht man dies alles in Betracht, so lässt sich sagen, dass die Entfaltung von Wissenschaftstheorie und Anthropologie bei Pannenberg apologetischen Charakter hat, wenn man darunter die Verteidigung des Vollzugs und der strukturellen Parameter von Theologie versteht.

Pannenberg's *Wissenschaftstheorie* ist also in theologischer Absicht verfasst. Das gilt auch für seine *Anthropologie in theologischer Perspektive*, die «die von den anthropologischen Disziplinen beschriebenen Phänomene des Menschseins theologisch in Anspruch»¹⁹ nehmen will. «Das geschieht, indem ihre säkulare Beschreibung als eine nur vorläufige Auffassung der Sachverhalte angenommen wird, die dadurch zu vertiefen ist, dass an den anthropologischen Befunden selbst eine weitere, theologisch relevante Dimension aufgewiesen wird.»²⁰ Es geht also um eine zunächst religionslose Beschreibung der *conditio humana*, von der sich Pannenberg ein natürliches Gefälle zur Religion erhofft.

Dass Theologie zur ihrer Selbstplausibilisierung auf ein derartiges Verfahren angewiesen ist, liegt an der «allgemeine[n] Geisteslage»²¹ der Neuzeit. Jeder theologische Versuch, das anthropologische Grundmuster neuzeitlichen Denkens zu unterlaufen, muss damit rechnen, der Zerstörungskraft der modernen Religionskritik ausgesetzt zu sein. Dieser Zersetzungsgefahr kann, so Pannenberg, erfolgreich nur begegnet werden, wenn der Religionskritik ihre anthropologische Basis entzogen wird. Es muss also gezeigt werden, dass moderne Anthropologie grundsätzlich religionsoffen und –affin ist und deshalb als Wissenschaft in der Theologie einen natürlichen Gesprächspartner sehen können muss.²²

¹⁸ Vgl. zur Begründung der Notwendigkeit des Rückgriffs auf einen metaphysisch imprägnierten Gottesbegriff bei Pannenberg Klaus Vechtel: Trinität und Zukunft, S. 22–54 und Sebastian Greiner: Die Theologie Wolfhart Pannenburgs, S. 39–60.

¹⁹ Wolfhart Pannenberg: Anthropologie, S. 19.

²⁰ Ebd.

²¹ A. a. O., S. 12.

²² A. a. O., S. 15f.

Eine weitere sein Denken prägende Entscheidung Pannenberg betrifft den Wissenschaftsmodus. Sein Gesamtsystem wird im Durchgang durch die Geschichte wissenschaftlichen Denkens entfaltet. Das hat wiederum wissenschaftstheoretische, anthropologische und deshalb auch theologische Gründe. Die drei Denkbewegungen – Wissenschaftstheorie, Anthropologie und Theologie – zeigen nämlich, dass erstens das Wissen des Menschen und zweitens sein gesamtes ontologisches Dasein zeitlich strukturiert sind. Pannenberg ist also der Auffassung, sowohl die Wirklichkeit selbst als auch das sie erfassende Wissen des Menschen habe zeitliche Struktur. Das gilt deshalb schliesslich auch für Gott als alles bestimmende Wirklichkeit.

Wenn im Folgenden also zunächst Pannenberg's Wissenschaftstheorie, dann seine Anthropologie und schliesslich die Gotteslehre der *Systematischen Theologie* zur Sprache kommen, hat das nicht lediglich werkgeschichtliche Gründe, sondern auch systematische. Denn die den gesamten Gedankengang der *Systematischen Theologie* präfigurierende Entfaltung der Gotteslehre Pannenberg's verdankt sich seinen wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Einsichten. Die *Systematische Theologie*, deren Gesamtdurchführung als Entfaltung der Gotteslehre gelesen werden muss, ist deshalb als Schlussstein einer holistischen Ontologie zu begreifen, die in der Neuzeit ihren Anfang bei einer Theorie des Wissens zu nehmen hat, die ihrerseits an einen im Diskurs mit der modernen Anthropologie gewonnenen Begriff vom Menschen gekoppelt ist.

6.2. Der Aufbau von Wissen

Jedes Verstehen von etwas greift auf Phänomenbestände oder Wissenschaftsprinzipien zurück, die das Objekt und seine Erkenntnis überschreiten. Denn zur Erkenntnis eines Objekts muss es von Anderem differenziert werden. Ohne solche Differenzierung wäre das Phänomen als distinktes Element von Wirklichkeit nicht erkennbar. Jeder Erkenntnisakt ist also unhintergebar auch ein Akt der Kontextualisierung des Erkenntnisobjekts. Isolierte Phänomene gibt es für das menschliche Erkennen nicht. Der in Anspruch genommene Kontext muss allerdings von einem ihn ebenfalls übersteigenden Kontext her verstanden werden, sodass Erkenntnis eine iterative Bewegung der Kontextausweitung bei sich führt.

Pannenberg's Wissenschaftslehre unterstellt, dass Wissen immer in sprachlicher Form gegeben ist, sodass es sinnvoll ist, den beschriebenen Kontextualisierungsvorgang sprachtheoretisch zu reformulieren. Das Kontextualisierungsparadigma schlägt sodann vor allem auf die Theorie der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks durch. «Der Begriff der Bedeutung

erschöpft sich nicht in der Beziehung des Zeichens zum Bezeichneten, sondern umfasst auch die Beziehung, die zwischen den Teilen eines Sinnnganzen besteht und ihr Verhältnis zu diesem Ganzen ausdrückt.»²³ Die Bedeutung eines Worts ist also mehrstellig. Sie weist zum einen auf das Objekt, zum anderen auf den Sprachkontext²⁴, der im Prinzip unendlich ist.

Wenn es gelingt, allen erkannten Phänomenen durch Kontextualisierung eine Bedeutung zu geben, ist Sinn realisiert worden. Dabei geht es nach Möglichkeit um die Schaffung einer solchen Beziehung von Teil und Ganzem, in der die Totalität aller Teile eine Bedeutung erhält. Prinzipiell wird eine solche Bedeutungstotalität bei Alltagssprachlicher Bezeichnung eines Phänomens in Anspruch genommen. Sie bleibt dann allerdings als solche unthematisch und läuft bei der sprachlichen Bezeichnung eines Referenten lediglich mit.

Alles Wissen und damit auch alle Wissenschaften, das lässt sich als erstes Fazit sagen, setzen bei der Erzeugung von Wissen eine mit der Sprache gegebene Idee von Sinnnganzheit voraus. Der Ganzheitsbegriff meint eine Totalität, die als solche nicht mehr überschritten werden kann, sodass jedes Element durch seinen Bezug zu dieser Ganzheit seine Bedeutung und damit auch seinen Sinn erhält. Erst durch die Setzung einer derartigen regulativen Idee von Bedeutungsganzheit kann der im Erkenntnisakt ansonsten unab-schliessbare Vorgang der Kontextausweitung stillgestellt werden. Und deshalb gilt: «Alle speziellen Bedeutungen sind abhängig von einer letztumfassenden Bedeutungstotalität.»²⁵

Jeder Ausgriff auf den mit dieser Idee gegebenen Ganzheitshorizont eines Phänomens bleibt in Hinsicht auf den Wahrheitswert allerdings in doppelter Weise problematisch. Weil der Bestand an Wissen unter endlichen Bedingungen limitiert und deshalb veränderlich ist, besteht die Möglichkeit, dass sich mit neu gewonnener Erkenntnis auch der Kontext eines Untersuchungsobjekts verändert. Werden die durch den Kontext gegebenen Erkenntnisparameter modifiziert, so werden auch die Untersuchungsgegenstände innerhalb dieses Kontextes eine neue Bedeutung erhalten. Erst die tatsächliche Kenntnis der Totalität aller Phänomene würde Sicherheit über die letzte, nicht mehr zu revidierende Bedeutung eines Gegenstandes bieten, weil dann keine Veränderung der Erkenntnisparameter mehr zu erwarten wäre.

Daneben gibt es einen zweiten Grund für die Unsicherheit bei der Produktion von Wissen, der wiederum die Allheit des Phänomenbestands betrifft. Dabei steht allerdings nicht die Limitation wissenschaftlicher Leistungsfähigkeit bei der Generierung von Wissen, sondern die Vorläufigkeit

²³ Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, S. 215.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ A. a. O., S. 216.

der Wirklichkeit selbst im Fokus. Die Totalität von Wirklichkeit bleibt unterbestimmt, wenn sie lediglich als das Total aller synchron erscheinenden Entitäten aufgefasst wird. Vielmehr muss die synchrone durch eine diachrone Ganzheitsvorstellung ergänzt werden. Totalität von Wirklichkeit ist mithin eine Idee, die angemessen nur als Universalgeschichte vorgestellt werden kann.

Jeder Erkenntnisakt wird also wie folgt aufgebaut: Einzelereignisse werden erkannt, indem sie in ihre Geschichte integriert werden.²⁶ Dabei wird zunächst auf die nähere Geschichte referiert. Diese kann nur dann als sinnvolle Einheit begriffen werden, wenn sie wiederum in einen grösseren, epochalen historischen Hintergrund eingezeichnet wird. Die Epoche ihrerseits muss in einen noch umfassenderen Horizont sinnvoll integriert werden, so dass jedes Sinnverstehen eine Universalgeschichte in Anspruch nimmt, von der allerdings gilt: «Wegen der Unabgeschlossenheit menschlicher Wirklichkeitserfahrung und wegen der Offenheit des Weltprozesses selbst auf eine noch nicht realisierte Zukunft hin, ist die Totalität beider nur durch Antizipation zugänglich.»²⁷ Jede Antizipation von Totalität ist aber eine Antizipation der Totalität von Geschichte und muss deshalb mit einer Idee vom Abschluss der Geschichte operieren.

Der Einsicht in die bloss vorläufige Geltung der Antizipation von Sinntotalitäten tragen die Naturwissenschaften mittlerweile selbstverständlich Rechnung. Die Durchsetzung des kritischen Rationalismus verdankt sich der Einsicht in die Unmöglichkeit letztgültiger Verallgemeinerung von Naturgesetzen.²⁸ Weil jeweils nur eine begrenzte Anzahl von Fällen beobachtet werden kann, für die streng allgemeine Geltung eines Naturgesetzes aber alle möglichen Fälle desselben Gesetzes beobachtet werden müssten, kann es nur vorläufige Geltung für sich beanspruchen. Poppers Falsifikationstheorem ist für Pannenberg das Ergebnis dieser Überlegung. Ein Gesetz kann so lange Geltung für sich beanspruchen, bis ein Fall auftaucht, der es widerlegt. Diese Einsicht hat die grundsätzliche Offenheit für Neuordnungen der naturwissenschaftlichen Gesetze zu ihrer Voraussetzung.

Der kritische Rationalismus hat seit Popper allerdings einige Modifikationen erfahren, die eine Umstellung des Falsifikationskriteriums auf ein Konventionskriterium zur Folge hatten. Angestossen worden ist diese Umstellung von Thomas S. Kuhn, dessen 1962 veröffentlichtes Werk *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*²⁹ Poppers Thesen über Veränderungen in den Wissenschaften einer kritischen Durchsicht unterzieht. Von den dabei erzielten Ergebnissen sagt Pannenberg, sie bildeten «den tiefsten Einschnitt

²⁶ Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: Hermeneutik und Universalgeschichte, S. 92f.

²⁷ Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, S. 72.

²⁸ Vgl. dazu grundsätzlich a. a. O., S. 52–60.

²⁹ Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.

in der Geschichte der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion seit dem Aufkommen des logischen Positivismus»³⁰. Mindestens zwei Gründe bewegen Kuhn zur Ablösung des Falsifikationskriteriums durch ein Konventionsmodell. Der erste betrifft die Logik der Falsifikation, der zweite das reale Verhalten von Wissenschaftssystemen, sobald sie einer Krise ausgesetzt sind.

Zunächst zur inneren Logik der Falsifikation: Kuhn entdeckt, dass wissenschaftliche Paradigmen – auch solche der Naturwissenschaften – sich unhintergebar Konventionen verdanken. Jede Falsifikation wissenschaftlicher Basissätze ist ihrerseits angewiesen auf andere Basissätze, deren Geltung sich konventioneller Übereinkunft verdanken.³¹ Deshalb muss konventionelle Anerkennung und nicht die Offenheit für Falsifikation als nicht zu unterlaufende Basis der Wissenschaftlichkeit eines Satzes gelten.

Dem entspricht, dass im realen Betrieb von Wissenschaften die Verwerfung eines Basissatzes durch Falsifikation gar kein häufig angewendetes Verfahren ist. Denn irritierende Ereignisse reichen im Fall der Normalwissenschaft³² nicht zur Verwerfung der zuvor geltenden Paradigmen³³ hin. Vielmehr wird das Wissenschaftssystem zwar eine möglichst minimalistische Modifizierung der alten Wissenschaftsregeln vorschlagen, das Grundparadigma allerdings in Geltung lassen, sofern diese Massnahme ausreicht, um das irritierende Phänomen in die alten Regeln zu integrieren. Oder es setzt ein Prozess des allmählichen Abgleichs zwischen der bisherigen Arbeitshypothese, einer Alternative und dem Phänomenbestand ein.³⁴ Keinesfalls aber werden schon durch einfache Irritationen Wissenschaftsrevolutionen ausgelöst. Zu einem solchen Paradigmenwechsel kommt es erst dann, wenn eine Anomalie oder eine Reihe von Anomalien nicht mehr anders bearbeitet werden kann als durch revolutionäre und umfassende Neuordnung der Wissenschaft.³⁵ Denn Wissenschaften fassen auf einem komplexen System von Sätzen, das nicht ständig als Ganzes infrage gestellt werden kann,

³⁰ Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. I

³¹ Zur Diskussion um die Bedeutung solcher Basissätze für die Wissenschaftstheorie vgl. Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 52–60.

³² Zum diesem Begriff vgl. Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*, S. 25: «In diesem Essay bedeutet ‹normale Wissenschaft› eine Forschung, die fest auf einer oder mehreren wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit beruht, Leistungen, die von einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft eine Zeitlang als Grundlagen für Ihre weitere Arbeit anerkannt werden.»

³³ Der Begriff wird von Kuhn relativ unscharf gebraucht und meint *cum grano* salis ein Angebot von Problemlösungen, das sich Geltung verschaffen konnte.

³⁴ Vgl. Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*, S. 95f.

³⁵ Vgl. a. a. O., S. 90–122.

sondern bei neuer Befundlage angepasst wird. Wissenschaftssysteme sind also in der Lage, elastisch auf Krisen zu reagieren. Zudem wird ein Paradigma nicht abgelöst, bevor ein neues angeboten werden kann.³⁶

Kuhns Theorie der Wissenschaften läuft darauf hinaus, die Anerkennung von Basissätzen oder Paradigmata – und nicht die Falsifizierbarkeit solcher Sätze – als Substrat der Wissenschaftlichkeit eines Satzes zu identifizieren.

Ihre Geltung verdanken diese Sätze ihrer Fähigkeit, die Wirklichkeit für eine Mehrheit der Gesellschaft plausibel zu erklären. Ob ein Satz Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann, entscheidet sich deshalb nicht an der Offenheit für Falsifikationen, wie Popper meinte. Sondern ausschlaggebend ist allein seine Stellung zum System der anerkannten Basissätze und seine Fähigkeit, die Wirklichkeit plausibel zu erklären. Plausibilität ist dann hergestellt, wenn eine Wissensgemeinschaft sich durch Konvention darauf einigt, dass durch das System ihrer Sätze die Wirklichkeit in sich kohärent erklärt werden kann. Ein notwendiges Kriterium für den Wahrheitswert einer Aussage ist deshalb, dass sie bei der Bezeichnung eines Ereignisses einen sinnbildenden Bedeutungszusammenhang mit dem Rest der Wirklichkeit herstellen kann. Denn die Erzeugung von Kohärenz korreliert mit Konsens innerhalb der Wissenschaftsgemeinde. Konsens wird dann erreicht, wenn das Satzsystem in sich kohärent im Sinne der Widerspruchsfreiheit erscheint, keine unnötigen Annahmen macht und zudem der erlebten Wirklichkeit angemessen ist.³⁷

Die Ablösung des Falsifikations- durch das Konsenskriterium ist in Hinsicht auf den wissenschaftstheoretischen Status der Theologie von einiger Bedeutung. Wenn nämlich jede Wissenschaft sowohl in ihren Affirmationen als auch in ihren Falsifikationen auf eine Begrifflichkeit zurückgeht, «die Sache der Konvention ist, dann gibt es keinen durchschlagenden Grund mehr, z. B. den Gottesbegriff von vornherein aus dem Kreis zulässiger Sprachmöglichkeiten auszuschliessen»³⁸. Denn sofern Wissenschaftsakteure durch Konvention zu der Auffassung kommen, die Wirklichkeit lasse sich unter Rückgriff auf den Gottesbegriff besser erklären als unter Absehung von ihm, ist seine Verwendung wissenschaftstheoretisch legitim und geboten. Das war unter den Bedingungen von Poppers kritischem Rationalismus noch anders. Wegen der Nichtfalsifizierbarkeit theologischer Sätze – sofern darunter die Bestimmung des Gottesbegriffs im weitesten Sinn verstanden wird – musste ihr wissenschaftlicher Status fraglich bleiben.

Damit ist ein erster Grund für Pannenburgs Interesse an der Entwicklung wissenschaftstheoretischer Kriterien im 20. Jahrhundert genannt: Poppers

³⁶ Vgl. a. a. O., S. 90f.

³⁷ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 71.

³⁸ A. a. O., S. 56f.

Versuch, die Naturwissenschaften durch das Falsifikationskriterium von Metaphysik zu separieren, muss infrage gestellt werden, sobald die Krite-riologie für Wissenschaftlichkeit von Falsifizierbarkeit auf Konvention und Kohärenz umgestellt wird. Metaphysik ist wissenschaftstheoretisch unpro-blematisch, solange sie als plausibel oder gar notwendig anerkannt wird.

Durch Orientierung an Kuhns Paradigma gelingt es Pannenberg zudem, die historisch arbeitenden Geisteswissenschaften als einen Fall von allge-nehmen Standards genügender Wissenschaftlichkeit zu begreifen. Bis zu Kuhns Einschnitt in die neuere Wissenschaftstheorie mussten auch sie sich an Pop-pers Kriterium der Falsifizierbarkeit von Gesetzen messen lassen. Geistes-wissenschaften stellen ihr Material allerdings unter kein Gesetz. Vielmehr hat mit der Durchsetzung des Historismus sowohl im angelsächsischen als auch im deutschen Sprachraum die Überzeugung Geltung erlangt, dass Ge-schichte eine Abfolge von kontingenten Einzelereignissen ist, die weder als solche noch in ihrer Abfolge wiederholbar sind. Sie erhält Sinn erst durch Deutung dieser Ereignisfolge. Durch diese Deutung wird eine Narration von Geschichte möglich, die sich aber «nicht in der Gesamtheit ihres charakte-ristischen Verlaufs als Anwendungsfall eines einzigen Gesetzes beschreiben» lässt.³⁹

Streng genommen gilt das sogar – so hält Pannenberg fest – auch für sol-che Ereignisse, die durch die Naturwissenschaften untersucht werden.⁴⁰ Ist ein Verlauf von Ereignissen reproduzierbar, so bedeutet das gerade nicht, dass tatsächlich derselbe Verlauf nochmals hergestellt wird, sondern er-reicht wird lediglich die Wiederholung typischer Merkmale, als deren Re-präsentant das tatsächlich einmalige Ereignis gilt. Geisteswissenschaften da-gegen konzentrieren sich mit ihrem historisierenden Verfahren anders als Naturwissenschaften nicht auf die schematisierbaren Merkmale von Ereig-nissen, sondern auf den Aspekt der Einmaligkeit.⁴¹ Ihr Ziel ist die Herstel-lung einer solchen Verknüpfung von Einzelereignissen, die der Geschichte Sinn abringt.

³⁹ A. a. O., S. 65f.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., S. 67f.

⁴¹ Methodisch ist es nach Pannenberg deshalb auch nicht angemessen, die Ge-schichtswissenschaft unter das Analogieprinzip zu stellen, wie Troeltsch es tut. Vgl. dazu Ernst Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. Geschichtswissenschaften sind prinzipiell nicht an der Gleichartig-keit des Geschehens interessiert, sondern an dem ungleichartig Individuellen, das durch korrelative Einbettung in einen Geschehenszusammenhang mit ande-rem individuellen Geschehen in einen Sinnzusammenhang gebracht wird. Vgl. Wolfhart Pannenberg: Heilsgeschehen und Geschichte, S. 46–52.

Pannenberg schlägt deshalb im Anschluss an Kuhn eine Wissenschaftstheorie vor, die Natur- und Geisteswissenschaften prinzipiell dasselbe Material betrachten sieht – nämlich die Wirklichkeit schlechthin. Dabei werden durch die beiden Wissenschaftstypen unterschiedliche Aspekte betrachtet. Naturwissenschaften als Gesetzeswissenschaften arbeiten das Typische am Verlauf der Wirklichkeit heraus, während Geisteswissenschaften sich um sinnvolle Deutung einer aus singulären Ereignissen zusammengesetzten Geschichte bemühen. Sowohl Natur- als auch Geisteswissenschaften unterstehen demselben Kriteriensatz für Wissenschaftlichkeit.

Die spezifische Funktion von Theologie im Konzert der Wissenschaften, wie Pannenberg sie sieht, erschliesst sich am besten, indem zunächst die Bedeutung der Philosophie expliziert wird. Denn Theologie hat es aus seiner Sicht mit demselben Gegenstandsbereich wie die Philosophie zu tun, bezieht diesen über die Philosophie hinaus aber noch auf Gott als dessen Grund.

Zunächst also zur Philosophie: Sie ist nach Pannenberg definitionsgemäß damit beschäftigt, nicht bloss einen begrenzten Teil der Wirklichkeit zu ihrem Objekt zu machen, sondern die Wirklichkeit an sich. Sie thematisiert ausdrücklich diejenige Sinntotalität, von der weiter oben gesagt worden ist, dass sie von allen Wissensarten in Anspruch genommen wird. «Philosophische Behauptungen betreffen daher immer die Wirklichkeit im Ganzen, sei es die Totalität der Aspekte eines einzelnen Phänomens, sei es die Totalität alles Wirklichen als Kontext der Bedeutung jedes einzelnen.»⁴²

Theologie ist mit derselben fundamentalontologischen Aufgabe beschäftigt, allerdings vor allem in Hinsicht auf den Grund von Wirklichkeit.⁴³ «Von Gott zu reden, bedeutet, vom schöpferischen Ursprung alles Wirklichen zu reden.»⁴⁴ Weil der Gedanke der Einheit von Wirklichkeit organisch mit der Frage nach ihrem Ursprung verbunden ist, kann Philosophie ohne Theologie keinen Abschluss finden. Umgekehrt gilt auch, dass der Gottesgedanke unterbestimmt bleibt, wenn er nicht als schöpferischer Grund der Totalität von Wirklichkeit fungierte, sodass Theologie auf Philosophie angewiesen bleibt.⁴⁵

Mit dieser Bestimmung von Theologie ist durch Pannenberg festgestellt, dass sie es mit Gott als dem Grund von Wirklichkeit überhaupt zu tun hat. Vor diesem Hintergrund ergibt sich in geisteswissenschaftlicher Hinsicht folgende Aufgabe für die Theologie: Sie erklärt das individuelle Geschehen

⁴² Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 70.

⁴³ Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: *Theologie und Philosophie*, S. 11–19.

⁴⁴ A. a. O., S. 12.

⁴⁵ Pannenberg konstatiert allerdings, dass die Philosophie sich in jüngster Zeit – namentlich spätestens seit Nietzsche – weitgehend von der Aufgabe absentiert habe, die Wirklichkeit als Ganze zu thematisieren. Sie bleibe also hinter ihrer eigentlichen Bestimmung zurück. Vgl. a. a. O., S. 15–19.

als individuelles Geschehen, indem sie es explizit auf die dabei beanspruchte geschichtliche Totalität von Wirklichkeit bezieht und zugleich den Grund für dieses Ganze namhaft macht.

Für menschliches Dasein ist der Aufbau von derartig geschichtlich strukturiertem Wissen auf Basis einer Transzendenzbeziehung und mit dem Ziel der Sinnerzeugung grundlegend. Es kann also nicht hintergangen werden, weil es mit der *conditio humana* selbst gegeben ist, wie nun zu zeigen ist.

6.3. Anthropologie

Geschichtlich kodiertes Sinnverstehen ist basal für alle weiteren menschlichen Vollzüge. Pannenburgs *Anthropologie in theologischer Perspektive* ist darum bemüht, den protologischen Status von Sinnverstehen für das menschliche Dasein zu plausibilisieren.⁴⁶ Ist dieses Ziel erreicht, wird mit ihm zugleich der Theologie ein anthropologischer Unterbau verschafft, weil mit jedem Sinnverstehen auch ein religiöser Ausgriff verbunden ist, der in der christlichen Theologie idealen Ausdruck erhält.

Pannenberg arbeitet nach der hier vorgelegten Deutung ein mehrstufiges anthropologisches und wissenschaftstheoretisches Programm ab, um schliesslich die christliche Theologie als denjenigen ontologischen Weltzugang auszuweisen, in dem das Wesen menschlichen Daseins am angemessensten zum Ausdruck kommt.

Dieses Programm wird hier wie folgt rekonstruiert: Zunächst wird Pannenburgs Anthropologie in Hinsicht auf ihre geschichts- und sinntheoretischen Implikationen nachgezeichnet. Es wird sich zeigen, dass der Mensch angewiesen ist auf die Möglichkeit, Geschichte zu verstehen. Den damit verbundenen Problemen ist ein grösserer Abschnitt zur Hermeneutik gewidmet. Um Geschichte verstehen zu können, muss das Subjekt Teil der Geschichte sein. Das gilt, wie Pannenberg behauptet, nicht nur in hermeneutischer,

⁴⁶ Um seine These vom axiologischen Sonderstatus des Sinnverstehens belastbar zu machen, muss Pannenberg von konkurrierenden anthropologischen Ansätzen, wie etwa Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, zeigen können, dass sie unausgesprochen den für alle menschlichen Äusserungen konstitutiven Akt von geschichtlich vermittelter Sinnerzeugung immer schon in Anspruch nehmen. Pannenberg widmet dieser Aufgabe einen eigenen Abschnitt seiner Wissenschaftstheorie. Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 185–206. Er meint zeigen zu können, dass Habermas' Versuch, Sinnverstehen als einen Teilaspekt von Handeln einzuordnen, scheitert, und dass umgekehrt jedes Handeln von einer hermeneutisch erschlossenen Sinndimension abhängt. Vgl. dazu auch ders.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 499.

sondern auch in ontologischer Hinsicht. Schliesslich wird sich zeigen, dass jedes Verstehen von Geschichte notwendig universalgeschichtliche Anleihen nimmt, die ihrerseits religiös kodiert sind. Ist diese Einsicht erreicht, kann die christliche Religion und ihre Gotteslehre als eine bestimmte Positivierung sinnstiftender Religion zur Sprache kommen.

6.4. Der Mensch und seine Kultur

Der Aufbau von Wissen ist ein geistiger Akt des Menschen, der als solcher von dessen leiblichem Dasein abhängt. Denn der Geist selbst ist in konstitutionslogischer Hinsicht leibgebunden und mit ihm jeder Akt der Erkenntnis. Pannenberg erläutert dies unter Bezugnahme auf die sogenannte deutsche philosophische Anthropologie⁴⁷, wie sie sich im Anschluss an den amerikanischen Behaviorismus⁴⁸ entwickelt hat.

Seine Anleihen bei der philosophischen Anthropologie haben theorie-strategische Gründe. Denn erstens kommt eine Anthropologie, die den Geist als organischen Teil des leiblichen Selbstvollzugs darstellen kann, ohne dualistische oder metaphysische Anleihen aus und hält sich damit grundsätzlich kommensurabel zur Evolutionsbiologie. Zweitens ist – das wird sich weiter unten zeigen – das Konzept der deutschen philosophischen Anthropologie offen für eine Deutung aller geistigen Fertigkeiten als Resultate von Umweltbezügen. Das bedeutet aber auch, dass das Subjekt sich und sein geistiges Dasein in Abhängigkeit von Anderem begreifen muss. Diese Abhängigkeit wird bei Pannenberg theologisch ausgedeutet.

Zunächst muss die Anthropologie Pannenburgs im engeren Sinn zur Sprache kommen: Grundsätzlich arbeitet die philosophische Anthropologie «ebenso wie die Abstammungslehre Darwins mit der methodologischen Annahme der Kontinuität zwischen Mensch und Tier, um innerhalb dieser Kontinuität die Besonderheit des Menschen herauszuarbeiten»⁴⁹. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht gewinnt man dadurch Folgendes: Man kann die Sonderstellung des Menschen würdigen, ohne zur Erklärung seiner Geistbegabung auf metaphysische Voraussetzungen zurückgreifen zu müssen.

Dieser antimetaphysische Zug ist Programm des Behaviorismus amerikanischer Provenienz. Durch seine methodologische Vorgabe, allein Beschreibungen äusserlichen Verhaltens zuzulassen, sind ihm aber zugleich auch epistemologische Schranken gesetzt. Der Behaviorismus kann unmöglich differenzierte Analysen des inneren Erlebens des Menschen bieten und

⁴⁷ Einen instruktiven Überblick bietet Joachim Fischer: Philosophische Anthropologie.

⁴⁸ Zur Vorreiterrolle des Behaviorismus für die philosophische Anthropologie vgl. Wolfhart Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 26–32.

⁴⁹ A. a. O., S. 26.

muss jede nähere Analyse geistiger Tätigkeit als Spekulation abweisen. Problematisch ist diese Selbstbeschränkung dann, wenn das beobachtete Verhalten sich nicht im Rahmen eines einfachen, der Beobachtung zugänglichen Reiz-Reaktions-Schemas erklären lässt.

Die deutsche philosophische Anthropologie war deshalb bereit, den amerikanischen Ansatz zu erweitern und sich der Innenseite – und das heisst insbesondere dem Geist – des Menschen zuzuwenden. Nur deshalb gelingt es ihr auch, die Sonderstellung des Menschen gegenüber dem Tier präziser zum Ausdruck zu bringen. Das ist allerdings im Verlauf ihrer Geschichte nicht immer ohne metaphysische Anleihen geschehen. Max Scheler etwa hat die leibliche Weltoffenheit des Menschen noch in einem irreduzibel und metaphysisch vorgestellten Geist gründen sehen. Hier ist der nachmetaphysische Stand, der durch den Behaviorismus schon gewonnen war, wieder aufgegeben worden.⁵⁰

Erst mit Arnold Gehlens epochalem Werk *Der Mensch* gelingt es der philosophischen Anthropologie, einen konstitutionell gedachten Konnex zwischen dem Leib des Menschen und seiner geistigen Fähigkeit herzustellen. Gehlens These vom Menschen als instinktreduziertem Wesen, das auf Reize nicht mit präzisiertem triebgeleitetem Verhalten antworten kann, ist der Schlüssel zur Erklärung des Intellekts aus seiner leiblichen Verfassung. Die durch die menschliche Instinktreduktion verursachte Reizüberflutung wird, das ist Gehlens These, durch kulturell vermittelte Zuwendung zu den Dingen verarbeitet.

Weil für den Menschen der Weg instinktsicherer Reaktion auf die Mehrzahl der Reize verschlossen ist, muss er sich den reizauslösenden Dingen in anderer Weise zuwenden. Er tut das durch Leistungen, die üblicherweise als Kultur bezeichnet werden. Der Aufbau von Sprache und anderen Kulturleistungen hat kompensatorische Funktion. «Die Kultur ist [...] die »zweite Natur« – will sagen: die menschliche, die selbsttätig bearbeitete, innerhalb deren er allein leben kann.»⁵¹ Bedingung der Möglichkeit von Kultur ist allerdings eine besondere Anlage, die in der philosophischen Anthropologie Weltoffenheit heisst. Gehlen definiert sie als das Vermögen, sich mit Abstand zu den Dingen im Wahrnehmungsfeld verhalten zu können.

Zwei Anlagen des Menschen treffen also in glücklicher Kombination aufeinander und brechen der Heraufkunft des menschlichen Geists Bahn: Instinktreduktion und das Potenzial zu Weltoffenheit. Das Resultat sind

⁵⁰ Auch Helmuth Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* erklären nach Pannenberg die Spezifität des Menschen, seine Exzentrizität und das Selbstbewusstsein als ein Vermögen, das selbstursprünglich gedacht wird. Zur Einschätzung von Schelers und Plessners Anthropologie vgl. Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 32–37.

⁵¹ Arnold Gehlen: *Der Mensch*, S. 38.

Kulturleistungen, die insofern auch in ihrer rudimentären Form sprachlichen Charakter haben, als ihr Kern in der bedeutungsvollen Bezeichnung von Gegenständen liegt. Alle onto- wie phylogenetisch rudimentären Formen von Weltoffenheit münden deshalb schliesslich in sprachlich kodierte Kultur⁵², mit all den oben schon explizierten sinntheoretischen Implikationen: Sprache ist bedeutungsvoll nur dann, wenn sie mehrstellige Bedeutung hat und also nicht nur einen Referenten, sondern zugleich seinen Kontext thematisiert. Dieser wiederum ist notwendig geschichtlich strukturiert und hat Totalitätscharakter.

Der Mensch ist von seiner Natur aus also dazu bestimmt, geschichtlich kodierte Sinntotalitäten aufzubauen. Dazu muss er antizipativ einen historiografischen Abschlussgedanken in Anspruch nehmen, von dem er meint, dass er alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen geschichtlichen Ereignisse zu integrieren vermag. Das Verhältnis der einzelnen Elemente der Geschichte zu ihrem Telos ist dabei dasjenige von Mitteln zum Zweck.

Seit der Absetzung von Hegels Geschichtsphilosophie ist fraglich, wie eine solche Idee gebildet werden kann, ohne das geschichtliche Material zu entstellen. Bei Weber und Troeltsch ist der Vorschlag von Idealtypenbildung gemacht worden. Er sieht den beständigen Abgleich zwischen dem Geschichtsmaterial und der es integrierenden und sinnbildenden Idee vor. Möglichkeitsbedingung eines solchen Abgleichs ist, dass das geschichtliche Material überhaupt verstanden werden kann. Die damit zusammenhängenden Probleme werden von Pannenberg wahrgenommen und einer an Gadamer orientierten Lösung zugeführt, wie nun zu zeigen ist.

6.5. Hermeneutik der Geschichte

Es ist also zu klären, ob und wie es möglich ist, historische Ereignisse zu verstehen. Mit dem Ende der idealistisch gedachten Einheit der Vernunft muss jeder Versuch des Verstehens einer geschichtlichen Äusserung ohne solche Faktoren auskommen, die das Bewusstsein und seine Darstellung transhistorisch normieren würden. Spätestens mit Schleiermacher setzt sich die Einsicht in eine grundsätzliche Fremdheit⁵³ des zu Verstehenden durch und wird seither als hermeneutisches Problem bearbeitet. Die Lösung des Problems kann wegen der Veränderlichkeit der Verstehensbedingungen nicht darin bestehen, dem Subjekt und seinem geschichtlichen Objekt eine gemeinsame transzendente oder metaphysische Vernunft zu unterstellen.

⁵² Vgl. a. a. O., S. 46–50.

⁵³ Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher: Über den Begriff der Hermeneutik, S. 327f.

Es ist m. a. W. eine moderne Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaften unter historistischen Bedingungen zu entwerfen. Der im 19. Jahrhundert gängige Versuch, die epistemologischen Probleme der historischen Wissenschaft durch das hermeneutische Konzept der *Einfühlung* zu lösen, geht der Sache – nicht aber dem Begriff nach⁵⁴ – ebenfalls auf Schleiermacher zurück. Dieses Konzept beschränkt sich bei ihm zwar nicht darauf, historisches Verstehen zu plausibilisieren, sondern zielt auf eine Analyse von Verstehen sprachlicher Kommunikation überhaupt. Verstehen ist nämlich streng genommen selbst dann problematisch, wenn das Subjekt der Äusserung und der Rezipient gleichzeitig sind. Durch zeitlichen Abstand wird es lediglich verschärft.

Beim Einfühlungskonzept geht es um die Erschliessung des individuellen Sinns fremder Äusserungen, «indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt»⁵⁵. Solche Verwandlung zielt bei Schleiermacher auf das Nachempfinden des Sprachstils, der bei einer Äusserung zur Anwendung gekommen ist. Der Stil als das Individuationsprinzip von Sprache lässt sich allerdings nicht vollständig durch den Entwurf von Regeln erfassen, sondern letztlich nur durch kunstvoll herbeigeführte Annäherung des verstehenden Bewusstseins an dasjenige des stilbildenden Sprechers. Dazu wird ein zweipoliges Verfahren angewendet: Zunächst geht es darum «das Individuelle» des sprachlichen Ausdrucks «unmittelbar aufzufassen».⁵⁶ Dabei wird der eigentümliche Sprachstil des Anderen durch Hineinversetzung ergründet. Schleiermacher nennt diesen Akt Divination. Diese bleibt allerdings angewiesen auf den Abgleich mit solchen Prinzipien der Sprache, die als allgemein gelten können, weil «sie ohne diese immer fantastisch sein kann».⁵⁷ Bedingung der Möglichkeit für gelingende Divination ist also ein Wissen davon, was als Normalsprache gelten kann. Zur Erreichung dieses Wissens ist Komparation unterschiedlicher sprachlicher Äusserungen nötig, die allerdings als solche ins Unendliche fortgeführt werden kann und deshalb zu einem Abschluss nur durch neuerliche Divination kommt. Man hat es bei der Hermeneutik folglich mit einem unabschliessbar zirkulären Verfahren zu tun,⁵⁸ das auf Fremdverstehen durch Angleichung an das sprachlich sich ausdrückende Bewusstsein des Anderen zielt.

Schleiermacher ist wie gesagt in hermeneutischer Hinsicht vor allem als der Theoretiker der *Einfühlung* rezipiert worden, auch wenn er selbst diesen Begriff gar nicht verwendet hat und eine differenzlose Übereinstimmung

⁵⁴ Vgl. dazu auch Manfred Frank: Einleitung zu Hermeneutik und Kritik, S. 45–50.

⁵⁵ Friedrich D. E. Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik, S. 169.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ A. a. O., S. 170.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., S. 169f.

zwischen Verstehendem und Verstandenem von ihm auch gar nicht unterstellt worden ist,⁵⁹ wie die ständige kritische Bezugnahme der Divination auf Komparation deutlich macht.

Hermeneutisch wirksam ist aber vor allem sein divinatisches Konzept gewesen. Es ist bei Wilhelm Dilthey aufgenommen worden als kongenialer Nachvollzug fremden Bewusstseins, durch den die hermeneutische Differenz aufgehoben werden soll. Verstehen kommt nach Dilthey nur durch einen Akt des «Hineinversetzens»⁶⁰ in eine sprachliche Äußerung, durch das das «Nacherleben eines Erlebniszusammenhanges»⁶¹ ermöglicht wird. Es geht bei der Nachbildung von fremden Erlebnissen also um eine «Transposition»⁶² des Selbst durch seine «Übertragung»⁶³ in einen fremden Lebenszusammenhang. Dilthey ist der Auffassung, dass Menschen zu einer solchen Leistung fähig sind, weil nicht lediglich ein isoliertes Erlebnis nachempfunden wird, sondern ein Lebenszusammenhang, der ein sinnvolles Ganzes abgibt.⁶⁴ Allerdings bleibt Dilthey eine Antwort auf die Frage schuldig, wie die psychologische Leistung im Einzelnen aussehen soll,⁶⁵ die die Absentierung vom Selbst und das unmittelbare Nacherleben des anderen Erlebniszusammenhanges ermöglicht. Von dieser Leistung sagt er: «Wir stellen dann nicht nur vor, wir nehmen nicht nur wahr: wir erleben die seelischen Zustände nach.»⁶⁶

Derartiges differenzloses Nacherleben müsste durch eine Analyse der Struktur des dabei in Anspruch genommenen psychologischen Vorgangs plausibilisiert werden. Dilthey bietet eine solche Analyse allerdings nicht.⁶⁷ Er begnügt sich mit einer phänomenologischen Beschreibung der Angleichung. Weil er darüber hinaus keine weiteren transzendentallogischen Über-

⁵⁹ Vgl. auch Friedrich D. E. Schleiermachers Bemerkung, dass «das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen will» (Über den Begriff der Hermeneutik, S. 328).

⁶⁰ Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, S. 214.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. dazu a. a. O., S. 213–216. «Ein vollkommenes Miterleben ist daran gebunden, dass das Verständnis in der Linie des Geschehens selber fortgeht.» (a. a. O., S. 214).

⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 215.

⁶⁶ Wilhelm Dilthey: Die geistige Welt, S. 277.

⁶⁷ Vgl. Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, S. 215: «Der Vorgang interessiert uns hier nur in seiner Leistung: eine psychologische Erklärung desselben soll nicht gegeben werden.» Das ist insofern bemerkenswert, als Dilthey zur Entfaltung der Geisteswissenschaften ansonsten durchgängig darum bemüht ist, die Regelmäßigkeiten der in Anspruch genommenen psychischen Struktur aufzudecken. Vgl. dazu a. a. O., S. 13–19.

legungen zur Erklärung dieser Leistung anstellt, wird seine Theorie der Einfühlung kritikanfällig. Folgerichtig werden vor allem solche Argumente, die die fehlende epistemologische Basis des Einfühlungskonzepts betreffen, gegen Diltheys Hermeneutik vorgebracht.

Die Kritik an Dilthey lebt von der Einsicht, dass differenzloses Nacherleben des Fremden aus erkenntnistheoretischen Gründen unmöglich ist. In Wahrheit – so etwa das durch Hans Georg Gadamer vorgebrachte Argument⁶⁸ – beschreibe Dilthey einen monologischen Akt, bei dem das Subjekt nicht den Anderen verstehen würde, sondern das, was es selbst vom Anderen zu Bewusstsein bringt. Die Pointe von Gadamers Kritik an Dilthey besteht in der Destruktion einer rein am Erlebnis des Subjekts orientierten Hermeneutik.⁶⁹ Der monologische Charakter von Verstehen könne nur überwunden werden, wenn dem verstehenden Erlebnis ein weiteres Prinzip an die Seite gestellt wird, das den Graben zwischen dem verstehenden Subjekt und seinem Referenten überwindbar macht.

Gadamer sucht deshalb nach einer Hermeneutik,⁷⁰ die das Subjekt und sein Objekt in einen Horizont einbindet, der als gemeinsames Drittes die geschichtlichen Differenzen überbrückt. Dieser Horizont ist die Geschichte selbst. Das verstehende Subjekt muss in hermeneutischer Hinsicht als Produkt der Geschichte verstanden werden, das dieselbe Geschichte rekonstruiert und sich auf diese Weise verständlich macht.

Bedingung der Möglichkeit dieses Modells ist, dass diejenige Vernunft, die konstitutiv für den hermeneutischen Akt ist, durch dieselbe Geschichte bereitgestellt wird,⁷¹ die es zu verstehen gilt. Das ist nur möglich, wenn diese Strukturen und Normen relativ stabil durch die Geschichte tradiert werden und den hermeneutischen Akt des Subjekts konditionieren. «In Wahrheit», so Gadamer in Anspielung auf die subjektivitätstheoretisch orientierte hermeneutische Tradition, «gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr»⁷².

Es scheint auf den ersten Blick so, als würde Gadamer einen Geschichtsrealismus vertreten, der darauf hinausläuft, das Subjekt und seine Konstitution als Teil einer real sich vollziehenden Geschichte zu begreifen, die sich durch die Hermeneutik des Subjekts selbst ansichtig wird. «Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des

⁶⁸ Vgl. Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 235–246.

⁶⁹ Zur grundlegenden Bedeutung des Erlebnisses als Grundeinheit des Erkennens vgl. Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 19–22.

⁷⁰ Zu Pannenberg's Gadamer-Deutung und -Rezeption vgl. auch Wolfhart Pannenberg: *Hermeneutik und Universalgeschichte*, S. 106–116.

⁷¹ Vgl. Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 280.

⁷² A. a. O., S. 281.

geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile [die geschichtshermeneutischen Parameter des Subjekts, A. H.] des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit des Seins.»⁷³ Dieser Realismus wird allerdings durch das phänomenologische Konzept der Horizontverschmelzung⁷⁴ aufgefangen. Der Realismus ist also ein Realismus auf Basis phänomenologischen Zugangs zur geschichtlichen Wirklichkeit.

Den phänomenologisch aufgeladenen Begriff des Horizonts hat Gadamer von Nietzsche und der Phänomenologie Husserls entlehnt. Gemeint ist dort mit Horizont zunächst derjenige Ausschnitt von Wirklichkeit, den ein Subjekt im Erkenntnisakt jeweils erlebt. Gadamer weitet die Bedeutung des Begriffs allerdings aus, indem er geltend macht, dass die phänomenologische Auffassung eines Erkenntnisobjekts in sinntheoretischer Hinsicht einen über es hinausgehenden Horizont voraussetzt. Jedes Verstehen überschreitet die gegenwärtige Erkenntnissituation und nimmt dabei einen geschichtlich kodierten Horizont des aktuell Erkannten mit in Anspruch. Diesem Horizont kann sich das Subjekt nun bewusst zuwenden. Ist das der Fall, wird die Geschichte, deren Teil jede gegenwärtige Erkenntnis ist, explizit zum Erkenntnisobjekt. «Wenn sich unser historisches Bewusstsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen grossen [...] Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewusstseins umfasst.»⁷⁵ Gadamer verwendet zur Bezeichnung dieser geschichtlichen Einheit von Vergangenheit und Gegenwart deshalb den schon erwähnten Begriff der Horizontverschmelzung. «Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*»⁷⁶ Dieser Horizont wird durch das Subjekt beim Verstehen phänomenologisch immer schon in Anspruch genommen. Gadamer kann ihn identifizieren mit solchen «geschichtlichen Realitäten» wie «Gesellschaft und Staat» die «in Wahrheit schon immer vorgängig für jedes Erlebnis bestimmend sind»⁷⁷.

Die Hermeneutik Gadamers arbeitet also an der Überwindung der Isolierung des die Geschichte verstehenden Subjekts von seiner Geschichte und setzt dabei einen phänomenologisch gegründeten Geschichtsrealismus ein.

⁷³ Ebd. (Hervorhebung ab «Darum sind» im Original).

⁷⁴ Vgl. a. a. O., S. 309–312.

⁷⁵ A. a. O., S. 309.

⁷⁶ A. a. O., S. 311 (Hervorhebung im Original).

⁷⁷ A. a. O., S. 281.

Sein hermeneutisch-phänomenologisches Konzept ist deshalb attraktiv für einen Denker wie Pannenberg, der dieses Konzept theologisch wendet.

6.6. Geschichte und Subjektkonstitution

Auch für Pannenberg ist Geschichte in konstitutionslogischer Hinsicht nicht das Produkt des geschichtskonstruierenden Subjekts, sondern umgekehrt ontologische Basis des weltoffenen und selbstbewusst sich verhaltenden Subjekts. Sofern ein Subjekt also Geschichte entwirft, ist es zuvor in konstitutioneller Hinsicht abhängig von der Wirklichkeit derselben Geschichte gewesen.

Pannenberg treibt im Vergleich zu Gadamer einen erhöhten Begründungsaufwand, um die Struktur Selbstbewusstsein als Teil der Geschichte zu plausibilisieren. Ziel dieser Anstrengungen ist die Plausibilisierung einer Ontologie, nach der das Subjekt sein Dasein und seine wirklichkeitserzeugenden Vollzüge nicht sich selbst verdankt, sondern göttlicher Selbstoffenbarung in der Geschichte, wie sich weiter unten zeigen wird.

Hier muss, um das zu erklären, zunächst Pannenburgs Selbstbewusstseinstheorie nachgegangen werden, wie er sie im Anschluss an George Herbert Mead entfaltet: Selbstbewusstsein ist ein Phänomen, das angemessen allein durch den Hinweis auf die Sozialität des Menschen erklärt werden kann. Mead erklärt die Aktivierung menschlicher Selbstbezüglichkeit durch einen Akt, in dem das Subjekt sich die Perspektive eines Anderen auf das Selbst aneignet.⁷⁸ Dazu wird vorausgesetzt, dass das Verhalten Anderer mit dem eigenen Verhalten in Verbindung gebracht werden kann. Wenn Menschen beispielsweise Laute von sich geben und zugleich die Reaktion eines Anderen auf den Laut beobachten, ist irgendwann der Moment erreicht, an dem eine systematische Zuordnung dieser Reaktionen zur eigenen Lautproduktion gelingt – und zwar genau dann, wenn eine Regelmässigkeit im Verhältnis von Laut zur Reaktion bemerkt wird.⁷⁹ Damit ist der erste Schritt zur Konstitution von Selbstbewusstsein getan. In einem zweiten Schritt wird die Reaktionsperspektive des Anderen nach Mead so angeeignet, dass das Ich sich vermittelt durch diesen sozialen Prozess schliesslich selbst erfasst – nämlich indem es sich als Ursache der Reaktionen des Anderen erkennt. «Das Selbst, dessen wir uns im Selbstbewusstsein bewusst sind, beruht also auf dem Bilde, das die anderen von uns haben.»⁸⁰

⁷⁸ Vgl. George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft.

⁷⁹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 180, Anm. 75.

⁸⁰ A. a. O., S. 181.

Mead setzt ein transzendentallogisch zu begreifendes Ich voraus, dessen Leistung darin besteht, die sozial vermittelten Selbstbilder anzueignen. Es taucht in der Funktion der Synthetisierung von verschiedenen und geschichtsabhängigen Selbsteindrücken zu einer Einheit auf.⁸¹ In dieser Funktion muss das Ich von Mead deshalb ähnlich wie Kants transzendente Apperzeption identisch durch die Zeit gedacht werden.⁸² Dieses sich selbst gleiche Ich wird durch den beschriebenen geschichtsabhängigen Vorgang sozialer Konstitution von Selbstbewusstsein also nicht erzeugt, sondern lediglich aktiviert und in seine Funktion eingesetzt.

An diesem Punkt setzt sich Pannenberg von Mead ab. Er versucht, auch die Konstitution des Ichs als einen Vorgang zu beschreiben, der sich geschichtsabhängigen Vollzügen verdankt und greift dabei auf entwicklungspsychologische Einsichten zurück, wie sie sich bei Sigmund Freud und bei Erik H. Erikson finden lassen.⁸³ Das Ich lässt sich laut Pannenberg aus entwicklungspsychologischer Perspektive nämlich nicht als zeitlose Idee erklären, sondern nur als eine Instanz, die im ontogenetischen Entwicklungsprozess erst relativ spät ausgebildet wird. Ein distinktes Ich verdankt seine Konstitution einem Bildungsprozess, durch den eine ursprüngliche, aber noch nicht in Ich und Selbst ausdifferenzierte Selbstvertrautheit zu einer Art von Selbstbewusstsein sublimiert wird, in der das Ich sich sodann distinkt von sich selbst unterscheiden kann.⁸⁴

Dieser Prozess verläuft mindestens zweistufig. Zunächst lernt ein Kind durch den angemessenen Gebrauch des Worts Ich, sich selbst von seiner Umwelt zu differenzieren. Erst relativ spät in der Entwicklung des Kindes werden sodann die Einzelzustände des Selbst durch das Ich zu einer den Augenblick übergreifenden und eine Biografie integrierenden Identität synthetisiert. An dieser entwicklungspsychologischen Phänomenologie liest Pannenberg ab, dass das distinkte Ich als das durch die Zeit mit sich Identische sowohl konstitutionell als auch in Hinsicht auf seine identitätsstiftende

⁸¹ Vgl. dazu George H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 216–221. Mead unterscheidet vom englischen *I* ein *Me*. Letzteres meint hier das identitätsermöglichende *Ich*, ersteres wird mit dem Terminus *Selbst* wiedergegeben.

⁸² Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, §§ 15–21.

⁸³ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 185–235.

⁸⁴ Bevor es dazu kommt, gibt es nach Pannenberg aus entwicklungspsychologischer Perspektive ein ursprüngliches Vertrautsein des Menschen mit sich selbst, das als solches noch nicht durch eine ausdrückliche Inanspruchnahme eines Ichs, wie es in der Struktur Selbstbewusstsein vorkommt, geleitet sein muss. Es handelt sich um eine «Vertrautheit mit einer wenn auch diffusen und rudimentären Gestalt des Selbst» (a. a. O., S. 213). Es wird hier von Pannenberg also eine Phase der Entwicklung beschrieben, in der Selbstvertrautheit ohne distinktes Ich vorliegt.

Funktion ein umwelt- und damit auch ein geschichtsabhängiges Phänomen ist.

Im Einzelnen baut sich Ich-Identität auf, indem ein Subjekt lernt, Geschichten von sich zu erzählen, in denen eine Vielzahl von Erlebnissen des Selbst zu einer Einheit integriert wird, die als Ich bezeichnet wird. «Das gilt nicht nur von Geschichten einer Institution [...], eines Individuums (in Gestalt seiner Biografie) oder einer Nation, ihres Aufstiegs und Niedergangs»⁸⁵, sondern sogar dann noch, wenn die erzählte Geschichte eine Identität nur beiläufig erzeugt. Identität meint bei Pannenberg also nicht zeitlose Selbigkeit einer transzendentalen Apperzeption, sondern zeit- und umstandsabhängige narrative Integration von Ereignissen zu einer Identität.⁸⁶ «Gerade darum kommt es darauf an, dass jeder neue Entwurf der eigenen Identität die früheren Ansätze der Identitätsbildung integriert, damit das Individuum sich mit sich selbst identifizieren und so auch sein Ich Stabilität und Autonomie gewinnen lassen kann.»⁸⁷ Neben dem Aufbau von Identität wird durch die geschichtsabhängige Narration auch das Bewusstsein für Individualität erzeugt. «Die Geschichte ist das *principium individuationis* sowohl im Leben des Individuums als auch in dem der Völker und Kulturen.»⁸⁸ Der Aufbau einer Identität durch Narration einer Geschichte individualisiert dieselbe Identität also auch.

Der konstitutionslogischen Abhängigkeit des Subjekts ist die Narration dann angemessen, wenn sie die Entstehung der eigenen Identität als einen geschichtsabhängigen Vorgang erzählt.

Denn in konstitutionslogischer Hinsicht ist das Subjekt Produkt der Geschichte, nicht umgekehrt.⁸⁹ Das Bewusstsein von der konstitutionellen Suprematie der Geschichte kann, so Pannenberg, unthematisch bleiben, und das ist meistens auch der Fall. Es kann allerdings auch entstellt werden, wenn das geschichtserkennende Subjekt sich selbst als Urheber der Geschichte begreift und auf diese Weise durch depravierte Narration die eigene Abhängigkeit von der Geschichte verdeckt.⁹⁰

Pannenberg beschreibt ein Doppelverhältnis des selbstbewussten und individuellen Ichs zu seiner Geschichte. Einerseits muss es sich in konstitutionslogischer Hinsicht als total abhängig von der Geschichte begreifen. Andererseits muss es, um sich selbst eine individuelle Identität zu verschaffen, dieselbe Geschichte als eine solche rekonstruieren, die das Ich zum gegenwärtigen Selbst mit bestimmter individueller Identität werden lässt.

⁸⁵ A. a. O., S. 495.

⁸⁶ Vgl. a. a. O., S. 488–501.

⁸⁷ A. a. O., S. 216.

⁸⁸ A. a. O., S. 472.

⁸⁹ Vgl. a. a. O., S. 181.

⁹⁰ Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie II, S. 274–303.

6.7. Universalgeschichte als Bedingung der Möglichkeit von Verstehen

Indem das Subjekt eine Narration von seiner Konstitution entwirft, muss es diese als einen solchen Sinnzusammenhang rekonstruieren, der zu seiner bestimmten Ich-Identität geführt hat. Soll diese Geschichte verständlich sein, muss sie – wie oben gezeigt – in einen sie übergreifenden Horizont eingebettet sein, der seinerseits geschichtlich ist. Historiografisch ist das Subjekt also darauf angewiesen, eine Geschichte zu erzählen, die die Biografie übersteigt. Weil die Bewegung der Kontextausweitung prinzipiell unabschliessbar ist, reicht selbst der Entwurf von Gesellschafts- und Kulturgeschichte nicht hin, sondern verständlich wird die eigene Biografie nur vor dem Hintergrund einer Universalgeschichte, deren Teil das Individuum ist.

Die Notwendigkeit einer Universalgeschichtsschreibung ist – um auf Gadamer zurückzukommen – von diesem aufgegeben worden, wird von Pannenberg aus den genannten Gründen allerdings aufrechterhalten. Gadamer ist daran interessiert, die bei Dilthey schon gewonnene Erkenntnis beschränkter Geltung jedes Geschichtsentwurfs nicht zu hintergehen und verbindet damit die Absage an universalgeschichtliche Ambitionen. An diesem Punkt wird er von Pannenberg überholt, der einerseits das Ideal universalgeschichtlicher Historik nicht aufgibt, der historistischen Überzeugung von der relativen Geltung jedes Geschichtsentwurfs aber trotzdem entsprechen zu können meint.

Gadamers Hermeneutik will in Abwendung von Hegel den «spekulativen Anspruch einer Philosophie der Weltgeschichte»⁹¹ hinter sich lassen. Seine Absage an den Entwurf von Weltgeschichte hat epistemische Gründe: Seiner Überzeugung nach ist Verstehen ein Akt, der sprachlich vermittelt ist. «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*»⁹² Wegen der kulturellen Gebundenheit von Sprache, könne Verstehen nirgends den Anspruch erheben, Universalgeschichte abzubilden. Denn Verstehen von Geschichte müsse, wie oben in prinzipieller Hinsicht gezeigt, als Prozess einer Horizontverschmelzung mit Texten der Überlieferung verstanden werden, die ihrerseits geschichtlich endliche Sprache gebrauchen.⁹³ Erreicht wird also die sprachgebundene Rekonstruktion einer Kulturgeschichte, als deren Teil sich das verstehende Subjekt begreift. Wegen der endlichen Reichweite sprachlicher Geltung sei die Entfaltung einer Weltgeschichte aber von vornherein ausgeschlossen.

⁹¹ Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, S. 366.

⁹² A. a. O., S. 480 (Hervorhebung im Original).

⁹³ Vgl. a. a. O., S. 480.

Pannenberg meint nun, dass Hegels universalgeschichtlicher Anspruch von Gadamer vorschnell verlassen worden ist. Denn auch dessen Hermeneutik müsse, sobald ein bestimmter weltgeschichtlicher Ausschnitt sprachlich als Sinneinheit rekonstruiert worden ist, diesen so lange überschreiten, bis die Geschichte als Totalität vorgestellt ist. Denn sonst könne die Bedeutung der zuvor rekonstruierten Teilgeschichte nicht ausgemacht werden. «Alle speziellen Bedeutungen sind abhängig von einer letztumfassenden Bedeutungstotalität, in der alle Einzelbedeutungen miteinander vermittelt sind in einem umfassenden Sinnganzen.»⁹⁴ So nehme Gadamer konzeptionell hinterrücks die Notwendigkeit von Universalgeschichte in Anspruch, die er vordergründig verleugnet, um sich aus dem spekulativen Fahrwasser Hegels befreien zu können.⁹⁵

Wegen seines universalgeschichtlichen Konzepts muss Pannenberg das hermeneutische Verfahren von einem Geschichtsbegriff abhängig machen, der sich nicht auf die Rekonstruktion von Vergangenheit und Gegenwart beschränkt, sondern auch Zukunft antizipiert, weil diese Teil der Totalität von Geschichte ist. Dazu wird der Geschichte ein Ziel unterstellt, von dem angenommen wird, dass es die Geschichte zu einem Abschluss bringt. Um dieser Funktion genügen zu können, muss das antizipierte Telos alle bisherigen Geschehnisse so in Kohärenz zueinander bringen können, dass sie eine Bedeutung erhalten.⁹⁶ Das gilt sowohl für die Biografie individuellen Lebens als auch für die Entwicklung von Gruppenidentitäten und schliesslich auch für die Menschheitsgeschichte insgesamt.

In geltungstheoretischer Hinsicht versucht Pannenberg der relativierenden Vorsicht, die Gadamer durch die Zurücknahme universalgeschichtlicher Ansprüche erreichen wollte, gerecht zu werden, indem er die Geschichtlichkeit des jeweiligen Geschichtsentwurfs umstandslos eingesteht, sodass dieser selbst unter dem Vorbehalt einer Revision steht.

Verbunden damit ist nun seinerseits eine Absetzung von Hegel, weil sich sein Konzept der Selbsthistorisierung nicht mit dessen Anspruch, die Philosophie zum «absolute[n] Wissen»⁹⁷ getrieben zu haben, verträgt. Hegels Anwartschaft auf Vollendung des Denkens scheint im Rahmen seines eigenen Systems einen pragmatischen Selbstwiderspruch zu erzeugen. Denn der Vollendungsanspruch fügt sich nicht zu der gleichzeitigen Behauptung der Geschichtlichkeit des absoluten Geistes, sofern Geschichtlichkeit die Idee einer fortwährenden Entwicklung des Denkens impliziert.⁹⁸ Pannenberg

⁹⁴ Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 216.

⁹⁵ Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: *Hermeneutik und Universalgeschichte*, S. 116f.

⁹⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Über historische und theologische Hermeneutik*, S. 148 und ders.: *Eschatologie und Sinnerfahrung*, S. 72–79.

⁹⁷ Georg W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. VIII: «Das absolute Wissen»

⁹⁸ Vgl. dazu Ludwig Siep: *System und Geschichte*, S. 91–94.

meint deshalb, Hegels Absolutheitsansprüche hinter sich lassen zu müssen.⁹⁹ Der Geltungsstatus gedanklicher Systeme kann wegen der Unabgeschlossenheit der Geschichte nur vorläufiger Art sein.

Diese Einsicht entbindet allerdings nicht davon, überhaupt Wissenschaftssysteme mit zumindest einstweiligem Anspruch auf Wahrheit im Sinne der kohärenten Erklärung von Wirklichkeit vorzulegen. Wissenschaftstheoretisch muss sich diesem Anspruch zum Trotz jeder Stand der Erkenntnis für Modifikationen offen halten. Tritt eine Kette von Ereignissen auf, die eine kohärente Erklärung durch den geltenden Geschichtsentwurf nicht mehr zulassen, muss das Wissenschaftsparadigma zugunsten einer anderen Theorie mit ebenfalls bloss vorläufigem Anspruch auf Wahrheit aus Kohärenz verlassen werden.¹⁰⁰

6.8. Sinntotalität und Religion

Das gesamte Ich-Selbst-Konzept mitsamt derjenigen Geschichte, von der es konstitutionell abhängig ist, muss, um es zu einem Abschluss zu bringen, religionstheoretisch erweitert werden. Denn jede Wahrnehmung ist nicht nur begleitet von dem Bewusstsein, dass sie selbst durch ihren weltgeschichtlichen Horizont gesetzt ist, sondern dieser Horizont wird zugleich und unmittelbar – primordial¹⁰¹, wie Pannenberg sagt – auf einen welttranszendenten Grund als alles bestimmende Wirklichkeit bezogen.

Denn mit dem historiografischen Ausgriff auf eine Universalgeschichte wird diese zugleich auf einen absoluten und unendlichen Grund hin transzendiert. «Im Ausgriff auf den alles Einzelne tatsächlicher und möglicher Wahrnehmung umgreifenden allgemeinsten Horizont verhält sich der Mensch exzentrisch zu einer ihm vorgegebenen Wirklichkeit, und daher ist in diesem Ausgriff implizite die göttliche Wirklichkeit mitbejaht, auch ohne als solche schon thematisch oder gar schon in dieser oder jener besonderen Gestalt erfasst zu sein.»¹⁰²

Dieser Gedanke ist sehr voraussetzungsreich. Um ihn zu plausibilisieren, reformuliert Pannenberg die historiografisch gewonnene Einsicht von einer

⁹⁹ Dies ist der Hauptkritikpunkt Pannenburgs an Hegel. Vgl. Wolfhart Pannenberg: *An intellectual pilgrimage*, S. 151: «Still I consider Hegel to have come closer to the christian idea of God than any other modern philosopher, although I cannot accept his claim to definitive knowledge concerning God and history.»

¹⁰⁰ Vgl. dazu die oben stehenden Ausführungen zur Deutung der Wissenschaftstheorie bei Karl Popper und Thomas S. Kuhn durch Pannenberg.

¹⁰¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 130f.

¹⁰² Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 66.

im Erkenntnisakt immer schon in Anspruch genommenen Bedeutungstotalität phänomenologisch. Dabei greift er zurück auf die phänomenologische Wahrnehmungstheorie, wie sie sich bei Maurice Merleau-Ponty finden lässt.¹⁰³ Dessen Analyse des erkennenden Bewusstseins hatte zutage gefördert, dass jede Wahrnehmung zugleich einen unendlichen Horizont anderer möglicher Wahrnehmungen bewusst sein lässt. Die Welt als Ganze ist also bei der perspektivisch gebundenen Wahrnehmung eines bestimmten Gegenstands jeweils unmittelbar und unthematisch mitgesetzt. «Mein Gesichtspunkt ist für mich weit weniger eine Beschränkung meiner Erfahrung» wie Merleau-Ponty sagt, «als vielmehr eine Weise, in die Welt als ganze hineinzugleiten. Betrachte ich den Horizont, so lässt er mich nicht *denken* an jene andere Landschaft, die ich sähe, wäre ich dort, diese an eine dritte und so fort, nichts *stelle* ich mir *vor*, sondern alle Landschaften sind eben schon da in der einstimmigen Verkettung und offenen Unendlichkeit ihrer Perspektiven»¹⁰⁴.

Dieser Vorausgriff auf eine unendliche Möglichkeit von Wahrnehmungen ist nach Merleau-Ponty deshalb in jedem Erkenntnisakt mitlaufend, weil ohne ihn keine Synthese von aufeinander folgenden Wahrnehmungen möglich wäre. In der Wahrnehmung ist der Übergang von einer Erkenntnis zur nächsten ein bruchloses und sinnvolles Geschehen, das keiner mehrstufigen intellektuellen Leistung bedarf, sondern unmittelbar als sinnvoll erlebt wird. «[J]ede Perspektive *geht* in die andere *ein*, und wenn hier überhaupt noch von einer Synthesis zu sprechen ist, so allein von einer ›Übergangssynthesis‹.»¹⁰⁵ Ein derartiger Übergang ohne jede weitere Syntheseleistung des Subjekts kann nur gelingen, wenn in der ersten Wahrnehmung ein anschlussfähiger Wahrnehmungshorizont, der sich unmittelbar sinnvoll zur Wahrnehmung fügt, unthematisch schon mitgesetzt ist. Dieser wird durch den Wechsel der Perspektive sodann aktualisiert, indem die Wahrnehmung von einer Perspektive in die nächste gleitet. Pannenberg eignet sich, wenn er von einem unthematischen Allgemeinen, das durch jede Wahrnehmung in Anspruch genommen wird, offenbar Merleau-Pontys Theoriebildung an und lädt sie letztlich geschichtstheoretisch auf.

Wenn ein unmittelbar und zunächst noch unthematischer Ausgriff auf das Ganze aller möglichen Erfahrung im Wahrnehmungsakt, wie er bei Merleau-Ponty beschrieben ist, einmal zugestanden wird, bleibt allerdings immer noch offen, inwiefern dabei zugleich – ebenfalls unvermittelt und zu-

¹⁰³ Vgl. a. a. O., S. 65, Anm. 64.

¹⁰⁴ Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, S. 381 (Hervorhebungen im Original).

¹⁰⁵ A. a. O., S. 380.

nächst unthematisch – Gott als metaphysischer Grund der Wahrnehmungswelt mitgesetzt sein soll. Genau dies wird von Pannenberg behauptet.¹⁰⁶ Das Argument, das er in Anschlag bringt, lautet: «Ein blosser allgemeinsten Horizont hätte für sich kein Dasein.»¹⁰⁷ Das ist insofern bemerkenswert, als Pannenberg damit ein ontologisches Argument einführt, während zuvor lediglich eine Theorie der Wahrnehmung thematisch war. Die Verknüpfung beider Ebenen macht allerdings Sinn, wenn man sich die ontologischen Ansprüche der phänomenologischen Tradition in Erinnerung ruft.¹⁰⁸ Die Koppelung von Wahrnehmungs- und Seinstheorie findet sich nämlich auch bei Merleau-Ponty. Zwar bleibt jedes Wahrnehmungsobjekt an den Akt der Wahrnehmung gebunden. Merleau-Ponty weist in erkenntnistheoretischer Hinsicht deshalb jede realistische Ambition ab. In der Wahrnehmung aber, so seine Analyse, «präsentiert sich das Ding auch dem noch, der es wahrnimmt, als Ding an sich, und stellt so das Problem eines echten An-sich-für-uns»¹⁰⁹. Der Wahrnehmung auch nicht angemessen ist deshalb der epistemische Versuch, das Ding in den Wahrnehmungsakt aufzulösen, wie Merleau-Ponty es dem Idealismus unterstellt. Erst die phänomenologische Beschreibungsweise wird ihr gerecht: Mit der Wahrnehmung ist unmittelbar ein an die Perspektive des Subjekts gebundenes, zugleich aber für sich existierendes Objekt gegeben. Die Existenz des Gegebenen ist also nicht zweifelhaft, sondern wird zugleich mit dem Wahrnehmungsakt bewusst. Die unmittelbare Verknüpfung von realistisch anmutender Ontologie und Erkenntnistheorie ist also typisch für die Phänomenologie Merleau-Pontys.

Wenn Pannenberg vor diesem Hintergrund Religion als Verhältnis zum Grund wahrgenommener Wirklichkeit bezeichnet, dann muss dieser Grund nicht nur als Grund aller Wirklichkeit, sondern vor allem auch als Grund aller Wahrnehmung von Wirklichkeit bewusst werden.

Dieser Grund kann als «göttliche Wirklichkeit»¹¹⁰ angesprochen werden. Sie ist, wie Pannenberg behauptet, selbstevident und jedem Wahrnehmungsakt partikular – und zwar wegen der realistisch-seinstheoretischen Implikationen des Wahrnehmungsaktes. Denn sofern das Sein der Welt als subjektunabhängig existierende Wirklichkeit wahrgenommen wird, müsse sie von einer Wirklichkeit abhängen, die nicht das erlebende Subjekt ist. Diesen letzte Grund allen Daseins nennt Pannenberg Gott.

¹⁰⁶ Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 65f.

¹⁰⁷ A. a. O., S. 66.

¹⁰⁸ Vgl. beispielsweise Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 27–39.

¹⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 272. Vgl. zur diesem Problem insgesamt auch S. 372–378.

¹¹⁰ Ebd.

Um zu ergründen, wie Pannenberg sich die subjektinterne Vermittlung von Wirklichkeitsbewusstsein und Religion denkt, muss man sich an Friedrich D. E. Schleiermachers Analyse von Frömmigkeit¹¹¹ erinnern. Schleiermacher sieht das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zugleich mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein gegeben, das sich im Weltumgang duplizitär als relatives Abhängigkeits- und Freiheitsbewusstsein äussert. Aufgebaut wird Religion am endlichen Freiheitsgefühl, weil dessen Endlichkeit zugleich «ein schlechthinnige Freiheit verneinende[s] Selbstbewusstsein»¹¹² ist. Die Verneinung schlechthinnigen Freiheitsbewusstseins, ist «schon an und für sich ein Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten»¹¹³. Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit gründet in einer durch sie vorausgesetzten Struktur endlichen Selbstbewusstseins und bezieht jede innerhalb dieser Struktur auftauchende Wahrnehmung von Wirklichkeit unmittelbar auf Gott als ihren Grund.

Pannenberg modifiziert diese Vorgaben, indem er jede Wahrnehmung eines Objekts durch das Bewusstsein eines geschichtlich strukturierten Totalitätshorizonts begleitet sieht. Von diesem Horizont lässt sich im Sinne Pannenburgs ein Dreifaches sagen: Erstens wird er primordial als existierende Wirklichkeit bewusst. Das ist der Ertrag der phänomenologischen Anleihen bei Merleau-Ponty. Zweitens wird er ebenfalls schon auf der Ebene primordialen Bewusstseins als geschichtlich kodierter Sinnhorizont bewusst. Das hatte Pannenburgs Wissenschaftstheorie ergeben. Drittens wird sich das Subjekt als abhängig von dieser geschichtlich strukturierten Wirklichkeit bewusst. Das ist der Ertrag seiner selbstbewusstseinstheoretischen Überlegungen gewesen. Es kann ihn also selbst nicht gesetzt haben, sodass primordial gleichzeitig und immer schon eine göttlich zu nennende Wirklichkeit bewusst wird.

Die göttliche Wirklichkeit wird zunächst unthematisch und unmittelbar im Gefühl wahrgenommen¹¹⁴ und erst durch darauf aufgestufte Reflexion explizit. Auch Schleiermacher hatte gemeint, das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit lasse das «*Woher* [...] unseres Daseins»¹¹⁵ zunächst noch unbestimmt. Denn eine bestimmte Gottesvorstellung, wie rudimentär sie auch

¹¹¹ Gemeint ist seine Analyse religiösen Bewusstseins, wie sie sich in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre findet. Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, § 4.

¹¹² A. a. O., S. 28.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 243f. und S. 503.

¹¹⁵ Friedrich D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* I, S. 28

immer sein mag, ist angewiesen auf eine ihr vorauslaufende Reflexion.¹¹⁶ Schleiermachers Differenzierung des religiösen Bewusstseins in ein ursprünglich mit dem menschlichen Dasein gegebenes Bewusstsein von einer metaphysischen Wirklichkeit und einem davon unterschiedenem Vorstellungsbewusstsein von Gott, wiederholt sich also bei Pannenberg. Erst «in der Reflexion», sagt er, wird «der Gedanke des Ganzen der Welt und einer sie begründenden göttlichen Wirklichkeit gebildet»¹¹⁷. Beides ist dem Bewusstsein aber zuvor schon unthematisch und mit jeder Wahrnehmung von Wirklichkeit gegeben.¹¹⁸

Pannenberg legt nach dieser Deutung also eine Grundlegung des Gottesbewusstseins vor, die zum einen an Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit orientiert ist, zum anderen dessen Begriff des Welt- und Gottesbewusstseins phänomenologisch ausdeutet, um auf diese Weise die rein subjektivitätstheoretische Signatur von Schleiermachers Frömmigkeitstheorie real-ontologisch übersteigen zu können.

Denn durch seine phänomenologischen Anleihen gewinnt Pannenberg die Möglichkeit, diejenige konstitutionslogische Asymmetrie hinter sich zu lassen, die jede subjektivitätstheoretische Religionstheorie erzeugen muss. Führt eine Theorie Gott als regulative Idee endlicher Vernunft oder als Implikat des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit ein, bleibt seine Wirklichkeit gebunden an den Vollzug endlichen Selbstbewusstseins. Zugleich wird aber von Gott behauptet, er solle dieselbe sich so vollziehende Vernunft gesetzt haben. Indem Pannenberg sich in die phänomenologische Tradition einstellt, versucht er dieses Problem zu unterlaufen. Mit jedem Wahrnehmungsakt wird unthematisch, so meint Pannenberg dem Retorsionseinwand entgehen zu können, nicht nur die subjektunabhängige Wirklichkeit einer Totalität von Welt, sondern mit ihr zugleich die ebenfalls subjektunabhängige Wirklichkeit eines unbedingten Grunds dieser Totalität bewusst.

Jede dieser Wahrnehmung nachgängige theologische Reflexion muss diesem Eindruck gerecht werden und hat deshalb von der Wirklichkeit Gottes auszugehen. Das ist der anthropologisch-epistemologische Grund für Pannenburgs Entscheidung, seine *Systematische Theologie* von der Gotteslehre¹¹⁹ her zu entfalten und nicht von der Anthropologie. Denn der Mensch und sein Wahrnehmungsakt müssen nach der hier vorgeschlagenen

¹¹⁶ Vgl. a. a. O., S. 29f. Eine bestimmte Qualität erhält das Bewusstsein Gottes also erst durch eine Reflexionsleistung, die das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit erweitert.

¹¹⁷ Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 65f.

¹¹⁸ Zum primordialen Bewusstsein von Gott und zu seiner reflexionsabhängigen Vorstellung vgl. auch Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 121–132.

¹¹⁹ Vgl. a. a. O.

phänomenologischen Lesart von Pannenberg's Epistemologie als Produkt der schöpferischen Wirklichkeit Gottes verständlich gemacht werden.¹²⁰

Das geschieht nun allerdings nicht, indem das Subjekt direkt als Gottes Geschöpf thematisiert wird. Sondern der Aufbau von Wahrnehmungsvorgängen, Selbst- und Identitätsbewusstsein wird geschichtsvermittelt gedacht. Geschichte, so konnte weiter oben gezeigt werden, wird mit jedem Wahrnehmungsakt als Grund des Bewusstseins vorstellig. Die Geschichte als Grund des Bewusstseins, wie sie mit jedem Wahrnehmungsakt primordial antizipiert ist, wird sodann durch einen religiösen Akt auf einen zunächst noch unbestimmten transzendenten Grund von Sein und Sinn bezogen.

Mit dieser Konzeption ist aus theologischer Perspektive zweierlei gewonnen: Pannenberg kann die Wirklichkeit Gottes als seins- und sinntheoretischen Grund von Geschichte und Subjektivität thematisieren. Zugleich bleibt diese Religionstheorie vermitteltst ihrer geschichtstheoretischen Basis anschlussfähig an eine kulturtheoretische Hermeneutik der menschlichen Lebenswelt.

6.9. Historiografie und Theologie

Die vorreflexive Wahrnehmung Gottes bedarf nun aus wissenschaftstheoretischen Gründen einer Bestimmung durch theologische Reflexion, weil jede konkrete Historiografie einen positiv bestimmten Gottesbezug erforderlich macht.

Sobald nämlich Wahrnehmung von Wirklichkeit sich reflexiv aufstufte und den zuvor lediglich primordialen antizipatorischen Ausgriff auf eine Totalbedeutung von Historie einer begrifflichen Bestimmung zuführt, muss zugleich auch der Grund des Totals begrifflich bestimmt werden. Diese doppelte Leistung wird – das ist offenbar Pannenberg's wissenschaftstheoretischer Anspruch – durch ein Zusammenspiel von Geisteswissenschaften und Theologie erbracht:

Historiografisch verfahrenende Geisteswissenschaften haben analytischen Charakter und bringen auf den Begriff, was den Wahrnehmungsakt zuvor

¹²⁰ Pannenberg's Auffassung zur Frage, ob eine solche religiöse Aufladung der Wirklichkeit notwendig ist, entwickelt sich. In einem frühen Aufsatz mit dem Titel *Über historische und theologische Hermeneutik* aus den 60er-Jahren meint er auf noch: «[V]ermutlich kann vom Ganzen der Wirklichkeit gar nicht die Rede sein, ohne dass in irgendeiner Weise Gott gedacht wird.» (a. a. O., S. 138.) Die Vermutung wird ersetzt werden durch die philosophisch untermauerte Gewissheit, dass der Wahrnehmungsakt nicht auskommt ohne «primordiale[s] Bewusstsein» (a. a. O., S. 131) von Gott. Das ist der bei Pannenberg spätestens 1982 mit der Veröffentlichung seiner *grossen Anthropologie* erreichte Stand.

nur unthematisch begleitet hat, nämlich eine Reihung von Elementen der Wirklichkeit, in deren Kontext das wahrgenommene Objekt steht. Sofern eine Geschichtsrekonstruktion den dabei in Anspruch genommenen Ganzheitshorizont nicht ausdrücklich macht, bleibt sie hinter ihren Möglichkeiten zurück.¹²¹ Sie muss also eine positive und begrifflich kodierte Bestimmung dieses Ganzheitshorizonts vorlegen. Theologie thematisiert über diese Leistungen hinaus in einer reflexiven Aufstufung den metaphysischen Grund von Sinnganzheit. Dazu muss sie ebenfalls eine ausdrückliche Bestimmung dieses Grunds vornehmen. Denn sonst könnte Gott nicht als Grund der bestimmten Bestimmungen fungieren. Dabei handelt es sich, so wird man Pannenberg deuten müssen, ebenfalls um einen analytischen Akt.

Theologie deckt also diejenigen metaphysischen Implikate eines Wahrnehmungsakts auf, die diesem bisher unthematisch geblieben sind. Sie tut das durch Entfaltung einer Gotteslehre, wie sie in Pannenburgs *Systematischer Theologie* geboten wird.¹²² Bei der gedanklichen Explikation dessen, was da primordial mit jedem Erkenntnisakt zugleich wahrgenommen wird, ist sie angewiesen auf sprachlichen Ausdruck, der in einer bestimmten kulturellen Tradition steht. Auch die ausdrückliche Erkenntnis der Metaphysizität Gottes und der Gottesbegriff selbst sind derartige Positivierungen dessen, was im primordialen Bewusstsein noch als unbestimmter Grund der Welt bewusst wird.

Um ihrer Aufgabe nachkommen zu können, bleiben Historiografie und Theologie aufeinander angewiesen. Sie müssen ihre Verfahrensweisen und Begriffe aufeinander abstimmen, um ein kohärentes Weltbild zu entwerfen, von dem gesagt werden kann, dass es zugleich unsere Wahrnehmung und ihren unthematischen Horizont begrifflich ausdrückt.

Für die Theologie bedeutet das: Sachangemessen ist ihre Gotteslehre erst dann, wenn sie sich durch die historiografisch verfahrenen Geisteswissenschaften orientieren lässt. Denn eine Gottesvorstellung, die der geschichtlichen Bedeutung des Wirklichkeitsgrunds nicht gerecht zu werden vermag, ist ein sinnloses Unternehmen. Pannenburgs theologisches Programm, das schon 1961 mit *Offenbarung als Geschichte*¹²³ aufscheint, macht das durch

¹²¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Theologie und Philosophie*, S. 15–18.

¹²² Zum Verhältnis des unthematischen Wissens von Gott und seiner theologischen Reflexion vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 128 und S. 385–389.

¹²³ Wolfhart Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte*. Vgl. von Wolfhart Pannenberg auch die Einführung zum gleichnamigen Band, S. 7–20 sowie *Systematische Theologie I*, S. 251–281.

Selbstabsetzung von der dialektischen Theologie deutlich.¹²⁴ Deren antihistoristische Bestimmung Gottes und seiner Offenbarung wird von Pannenberg überholt zugunsten einer Gotteslehre, die sich aus der Unterstellung einer geschichtlichen Offenbarung Gottes speist.

Seine Trinitätslehre hat zu ihrem Massstab deshalb die Weltgeschichte, an der sich das Wesen Gottes ablesen lässt.¹²⁵ Indem Pannenberg seine Gotteslehre so entfaltet, dass er Gott eine Geschichte durchlaufen sieht – die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Weltgeschichte wird sogleich zu bedenken sein – wird nicht nur der christlichen Gottesvorstellung eine lehrhafte Form unter modernen Bedingungen verschafft. Sondern gleichzeitig liegt hier, das ist die Quintessenz der hier angestellten und der folgenden Überlegungen, der Versuch vor, den in der Moderne unsicher gewordenen Geschichtssinn durch eine wissenschaftstheoretisch fundierte theologische Überlegung zurückzugewinnen.

Pannenberg's Gotteslehre wird in den kommenden Abschnitten deshalb vor allem in Hinsicht auf diese Funktion der Gründung von Sinn in der Geschichte gedeutet. Pannenberg's Gotteslehre der *Systematischen Theologie* ist mithin nicht lediglich eine in moderne Theoriesprache überführte Lehre biblischer Gottesvorstellungen.¹²⁶ Und sie geht auch nicht darin auf, Gott als den Grund der Religionsgeschichte, in der sich dieser selbst indirekt entfaltet,¹²⁷ vorzustellen. Das alles trifft auf seine Gotteslehre auch zu. Sie ist allerdings in erster Linie Bedingung der Möglichkeit von Geschichtssinn, und in dieser Funktion kommt Gott auch in der biblischen Geschichte und in einer anspruchsvollen Religionsgeschichte zur Sprache.

Methodisch verdankt sich Pannenberg's *Systematische Theologie* also dem Versuch, «einer zusammenhängenden Interpretation der Welt mit Einschluss der Menschheit und ihrer Geschichte»¹²⁸ einen letzten Grund zu verschaffen. Ein Verständnis der Theologie Pannenberg's, das verfährt wie

¹²⁴ Zur Programmatik von Pannenberg's *Offenbarung als Geschichte* und zu den dort schon gefällten Grundentscheidungen für die Entfaltung seiner *Systematischen Theologie* vgl. Christine Axt-Piscalar: *Offenbarung als Geschichte*, S. 726–743.

¹²⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie* I, S. 325: «Eine Begründung der Trinitätslehre muss [...] ausgehen von der Art und Weise, wie Vater, Sohn und Geist im Offenbarungsgeschehen in Erscheinung treten und sich zueinander verhalten.» Dass diese Offenbarung nirgends anders als in der Geschichte geschieht, lässt sich programmatisch schon ablesen am Titel des Werks: *Offenbarung als Geschichte*.

¹²⁶ Die biblische Vorstellung von Gottes Handeln mit der Welt muss vielmehr selbst schon als Sediment theologischer Reflexionsarbeit aufgefasst werden, durch die der Historiografie ein bestimmter metaphysischer Grund besorgt wird.

¹²⁷ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie* I, S. 164.

¹²⁸ Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie* II, S. 12.

hier vorgeschlagen, verhält sich oppositionell zu solchen Auslegungen seiner *Systematischen Theologie*, die die Gotteslehre nicht funktional auf die in der Anthropologie und Wissenschaftslehre erarbeiteten Grundprobleme menschlichen Daseins beziehen.¹²⁹

Die Einsicht in die Funktionalität der christlichen Gotteslehre tut, sofern man Pannenberg folgt, ihrem Anspruch auf Wahrheitsgeltung keinen Abbruch. Denn dieser hängt gerade an den funktionalen Leistungen der Gotteslehre und muss für die christliche Theologie aus doppeltem Grund in Anspruch genommen werden: Erstens, weil sie ein in sich kohärentes Weltbild zu erklären erlaubt, das in der biblischen Geschichte schriftlichen Ausdruck gefunden hat und sich religionsgeschichtlich in Abgrenzung zu anderen Weltanschauungen zu behaupten vermag. Kriterium für die Angemessenheit dessen, was biblisch zum Ausdruck gebracht wird, ist die Leistungskraft in Sachen geschichtlicher Sinnerzeugung und -erklärung.

Zugleich wird von Pannenberg allerdings auch der Anspruch erhoben, die christliche Lehre bilde die göttliche Wirklichkeit angemessen im Sinne der adäquaten Übereinstimmung ab. Christliche Theologie muss also davon ausgehen, dass die Lehre von der geschichtlichen Selbstvermittlung Gottes der alles bestimmenden Wirklichkeit tatsächlich korrespondiert.

Dieser letztgenannte Anspruch auf Korrespondenz ist allerdings kein exklusives Spezifikum christlicher Religion. Vielmehr ist er aus den vorgeführten religionstheoretischen Gründen Implikat jeder positiven Bestimmung Gottes – jedenfalls dann, wenn Gott als alles bestimmende Wirklichkeit vor-

¹²⁹ Vgl. beispielsweise Michael Murrmann-Kahl: *Mysterium Trinitatis?*, S. 163–205: Dieser hat gemeint, Pannenburgs Offenbarungsverständnis und damit seine gesamte Gotteslehre seien wegen ihrer dogmatischen Setzung «nicht mehr mit der sonstigen Wissenschaft, Religionsgeschichte und Anthropologie» (a. a. O., S. 168) vermittelbar. Pannenberg verbaue sich – wenn auch ganz gegen seine Intention – durch den Aufriss seiner *Systematischen Theologie* selbst die Möglichkeit, den Anschluss an die moderne Wissenschaft zu finden. Murrmann-Kahl unterstellt Pannenberg immerhin noch die Absicht, seine Gotteslehre im Anschluss an Wissenschaftstheorie und Anthropologie zu entfalten. Das ist beispielsweise anders bei Henning Wrogemann: *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart*, S. 147–173. Wenn er feststellt, dass Pannenburgs *Systematische Theologie* ohne Prolegomena auskommt (vgl. a. a. O., S. 147f.), dann ist das für ihn ein Hinweis darauf, dass sein Gesamtsystem dogmatischen Charakter hat und umstandslos von der Gotteslehre her zu verstehen sei. Charles E. Gutenson: *Reconsidering the Doctrine of God* und Stanley J. Grenz: *Reason for Hope* dagegen bemerken zwar Pannenburgs anthropologische und wissenschaftstheoretischen Ambitionen, entfalten ihre Deutung der *Systematischen Theologie* sodann aber ungebrochen von der Trinitätslehre des ersten Bands her.

gestellt wird, von der auch die theologische Bestimmungsleistung selbst abhängig ist.¹³⁰ Diese Zurückführung aller Bestimmungen Gottes auf ein Wirken Gottes selbst ändert allerdings nichts daran, dass die menschlichen Vorstellungsakte der Wirklichkeit Gottes – abhängig vom Entwicklungsstand der Religionsgeschichte – mehr oder weniger angemessen sein können. Die ganze Spekulation von Pannenberg's theologischem System besteht nun darin, dass die trinitarische Beschreibung Gottes als eines sich selbst in der Geschichte auslegenden und in Jesus Christus letztgültig offenbaren Grundes der Weltgeschichte wahr ist und die göttliche Wirklichkeit also adäquat beschreibt.

6.10. Zum Verhältnis von Wissen und Glauben

Um diese Spekulation vor dem Forum neuzeitlicher Vernunft plausibel zu machen, reicht es nicht hin, auf eine von allem Wissen abgelöste eigentümliche Überzeugungskraft des christlichen Glaubens zu verweisen. Das macht Pannenberg schon relativ früh in einem 1963 erstmals veröffentlichten Aufsatz klar, in dem es um das Verhältnis von «Einsicht und Glaube»¹³¹ geht. Glaube ist danach angewiesen auf das vorausgehende Wissen dessen, was geglaubt wird.¹³² Pannenberg will den Glauben also von der Last frei

¹³⁰ Vgl. dazu neben den obigen Ausführungen zur Sache auch Wolfhart Pannenberg: Die Frage nach Gott. Dieser Aufsatz von 1965 stellt ebenfalls klar, dass die Frage nach Gott der Entfaltung der göttlichen Wirklichkeit nachgängig ist.

¹³¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Einsicht und Glaube. Der Aufsatz stellt eine Replik der Besprechung seines Offenbarungsbegriffs durch Paul Althaus dar.

¹³² Pannenberg hat sich für diese Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen den Vorwurf Eberhard Jüngels zugezogen, nicht mehr festhalten zu können, «dass die Wahrheit des Glaubens sich nur in dem Sinne aus dem Inhalt des Glaubens selber einsichtig machen lässt, dass es gerade aufgrund der fides quae creditur eigenen und durchaus coram mundo explizierbaren Rationalität zu der Alternative von Glaube und Unglaube kommt» (Eberhard Jüngel: Nihil divinitatis, ubi non fides, S. 233). Jüngels Forderung, dem Glauben eine Exklusivstellung in Hinsicht auf die Wahrheitserkenntnis des Glaubensinhalts einzuräumen, hat mindestens doppelten Grund. Erstens meint er, der reflektierenden und Geschichte entwerfenden Vernunft nicht die gleiche Leistungskraft zuschreiben zu können, wie es bei Pannenberg der Fall ist (vgl. durchgehend die Besprechung von Pannenberg's erstem Band der *Systematischen Theologie*). Dabei handelt es sich natürlich um eine Anfrage an die Gesamtkonzeption von Pannenberg's Denken, die durch Vorordnung von Anthropologie und Wissenschaftslehre vor der Entfaltung der Dogmatik versucht, das beschriebene Verhältnis von Wissen und Glauben zu plausibilisieren – mit dem Anspruch auf diese Weise neuzeitkompatibel zu sein. Zweitens ist Jüngel der Meinung, dass Pannenberg's Konzept des

halten, in Widerspruch zur sonstigen, durch die historische Vernunft¹³³ erschlossenen Erfahrung der Welt zu geraten. Das gilt – so Pannenburgs entschiedenes Votum in seiner *Christologie*¹³⁴ – auch für das Auferstehungsereignis. Wenn Pannenberg dort behauptet, die Auferstehung lasse sich auf Basis der biblischen Berichte «als historisch sehr wahrscheinlich» erweisen und das heisse in «historischen Untersuchungen immer: es ist bis auf weiteres vorauszusetzen»¹³⁵, dann setzt dies methodisch in Hinsicht auf die Geschichtserkenntnis eine Absetzung von Troeltschs Analogiekriterium¹³⁶ voraus. Vor allem aber muss in Pannenburgs Bemühungen um historischen Nachweis dessen, was geglaubt wird, der Versuch gesehen werden, dem Sinnbildungsgeschehen, wie es im Glauben statthat, einen möglichst unanfechtbaren Unterbau durch allgemeine Wissenschaftsstandards zu verschaffen, um seine Gewissheit zu sichern. Dasjenige, was geglaubt wird, könne – wie Pannenberg schon 1961 formuliert – «von jedem, der Augen hat zu sehen»¹³⁷, auch eingesehen werden.

Wer aber bei der blossen Orientierung am historischen Wissen stehen bleibt, verhält sich wie jemand, «der sich selbst nicht in das Geschehen einbezieht, sondern sozusagen nur ein Schauspiel begafft»¹³⁸. Soll das Wissen um den Sinn der Geschichte also existenzielle Bedeutsamkeit für das Subjekt erreichen, kann dieses nicht bei der begrifflichen Erfassung des Geschehens stehen bleiben. In offensichtlicher Abgrenzung von Hegels Konzept der Aufhebung von Religion in den Begriff vertritt Pannenberg die Auffassung, existenziell wirksam werde begrifflich erschlossenes Wissen erst durch einen

Glaubensbegriffs keine existenzielle Dimension des Glaubens kennt, die das Glaubenssubjekt in seiner Einstellung zu sich und zur Welt grundsätzlich verändert, weil im Glauben nichts über das Wissen hinaus geglaubt wird (vgl. a. a. O., S. 233–235). Das trifft m. E. allerdings nicht in jeder Hinsicht zu. Pannenberg ist darum bemüht, dem Glauben die Funktion zuzuschreiben, existenzverändernd zu wirken. Dies ist seiner Auffassung nach die spezifische Differenz des glaubenden Selbstvollzugs zum Modus des Wissens.

¹³³ Bei Pannenburgs Begriff der Vernunft handelt es sich nicht um eine kantisch gedachte überzeitliche Reflexionsstruktur, sondern um prozessartig sich selbst überholende Reflexionsvorgänge, deren Struktur sich durch die Zeit ändert. Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: *Glaube und Vernunft*, S. 244–251.

¹³⁴ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*, S. 85–103.

¹³⁵ A. a. O., S. 103.

¹³⁶ Vgl. Ernst Troeltsch: *Über historische und dogmatische Methode*, S. 732: Die historische Methode müsse «die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens» voraussetzen. Das bedeutet insbesondere, dass historische Ereignisse in ihrer Gesetzmässigkeit denjenigen der Gegenwart analog sein müssen. Das Auferstehungserlebnis kann m. a. W. kein historisches Ereignis sein.

¹³⁷ Wolfhart Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte*, S. 98, 3. These.

¹³⁸ Wolfhart Pannenberg: *Einsicht und Glaube*, S. 230.

besonderen Modus seiner Aneignung, den er Glauben nennt.¹³⁹ Er versteht darunter einen Akt des Vertrauens, der allerdings – wie beschrieben – auf Wissen zurückgreifen können muss.¹⁴⁰

Zwar kann im realen Lebensvollzug beides, sowohl die *fiducia* als auch die *notitia* in «einem Akt ergriffen werden»¹⁴¹, wie Pannenberg sagt. Konstitutionslogisch allerdings ist Glaube dem Wissen nachgängig, weil er ansonsten etwas existenziell aneignen müsste, das anderweitig keine Überzeugungskraft hat.¹⁴² Eine vom Wissen losgelöste «Selbstbegründung des Glaubens»¹⁴³ hat keine Überzeugungskraft und droht in bloße Phantasterei abzugleiten. Fehlt das Wissen, so agiert der Glaube grundlos.

Stimmt man diesem historiografischen Gesamtkonzept zu, so kann der Historismus und seine sinistre Totalrelativierung aller Werte auf allen Ebenen menschlicher Gewissheit als überwunden gelten – also sowohl auf der Ebene des Wissens als auch auf der des Glaubens.¹⁴⁴

6.11. Selbstbestimmung Gottes und Geschichte

Die Gotteslehre muss, das ist eines der Ergebnisse der vorstehenden Überlegungen, so formuliert werden, dass sie ihren geschichtstheoretischen Funktionen nachkommen kann. Dazu ist es erforderlich, Gott in ein Verhältnis zur Geschichte zu bringen. In Pannenberg's *Offenbarung als Geschichte* heisst es, «dass der biblische Gott in gewissem Sinne selbst eine Geschichte hat»¹⁴⁵. Die jüdisch-christliche Bestimmung Gottes setze ihn unhintergebar in ein Verhältnis zur Historie. Und darin liege ihre anthropologisch und religionsgeschichtlich epochale Leistung. Denn dieses Konzept komme

¹³⁹ Zu seiner Definition von Glaube vgl. ebd.: «Das bloße Wissen von Gottes Offenbarung macht eben das darin beschlossene Heil noch nicht teilhaftig, sondern erst, indem er vertrauend in jenem Geschehen Fuss fasst, erlangt er Anteil daran. Das Heil wird nur im Akt des Vertrauens empfangen, das seinem Wesen nach Selbsthingabe ist, eben ganz im wörtlichen Sinne ein Sichverlassen auf das, dem es sich anvertraut.»

¹⁴⁰ Vgl. a. a. O., S. 225, wo es heisst, dass «das Wissen vom Glaubensinhalt (notitia mit assensus) logisch die Voraussetzung des darauf gegründeten Vertrauens (fiducia) bleibt». Vgl. zum Verhältnis von Wissen und Glauben auch Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie III*, S. 165–176.

¹⁴¹ Wolfhart Pannenberg: *Einsicht und Glaube*, S. 227.

¹⁴² Das wird programmatisch auch schon festgehalten in Wolfhart Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte*, These 3. Vgl. dazu auch Christine Axt-Piscalar: *Wolfhart Pannenberg*, S. 299f.

¹⁴³ Wolfhart Pannenberg: *Einsicht und Glaube*, S. 225.

¹⁴⁴ Vgl. auch Wolfhart Pannenberg: *Heilsgeschehen und Geschichte*, S. 66–69.

¹⁴⁵ Wolfhart Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte*, S. 97.

einerseits dem Sinnbedürfnis des Menschen nach, werde andererseits der göttlichen Wirklichkeit, wie sie sich unmittelbar und phänomenologisch mit jedem Wahrnehmungsakt präsentiere, gerecht.

Folgt man dieser Einsicht, dann kann die Lehre von den Eigenschaften Gottes nicht aus dem Begriff Gottes deduziert werden, sondern muss sich an der Geschichte orientieren: Denn diese kann, so Pannenberg, als das Mittel der Selbstoffenbarung Gottes gelten.¹⁴⁶ Jeder Versuch allerdings, das Offenbarungsgeschehen auf das einmalige Christusereignis zu reduzieren, greift zu kurz. Vielmehr steht der einzigartige Fall der «hypostatischen Union des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus [...] im Zusammenhang eines die ganze Heilsökonomie umgreifenden Wirkens des trinitarischen Gottes [...] in der Geschichte der Welt»¹⁴⁷.

Auch Pannenburgs Begriff von Offenbarung ist, folgt man dem Duktus der hier vorgeschlagenen Pannenbergdeutung, sinntheoretischen Absichten geschuldet. In Hinsicht auf die Frage, wie das Relativismusproblem des Historismus überwunden werden kann, ist die mit ihm verbundene Verhältnisbestimmung von Gott und Geschichte von nicht zu überschätzender Bedeutung. Sie operiert mit der Identifikation von Geschichte und göttlicher Offenbarung, sodass der Sinn der Geschichte mit dem Sinn göttlicher Selbstentfaltung zusammenfällt. Sofern man die Voraussetzungen Pannenburgs teilt, kann festgehalten werden, dass Geschichte, weil es einen absoluten Grund für ihren Verlauf gibt, sich nicht als zufälliges Geschehen begreifen lässt. Theologisch ausgedrückt muss die Existenz und die Propulsion von Geschichte sich als das Produkt göttlicher Schöpfung darstellen lassen.¹⁴⁸

6.11.1. Schöpfung: Der Ursprung der Welt

Gottes Schöpfertätigkeit ist nach Pannenberg nicht so zu verstehen, als sei die Weltgeschichte das Andere von Gottes Selbst, ohne das er selbst unterbestimmt bliebe, wie Hegel gemeint hat.¹⁴⁹ Sondern Pannenberg denkt Gott als suisuffizient und die Weltgeschichte also als einen Akt freier schöpferischer Setzung.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, S. 325f. und S. 347–364.

¹⁴⁷ A. a. O., S. 356.

¹⁴⁸ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, S. 423f.

¹⁴⁹ Vgl. Georg W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, S. 86: «Dass der Geist, wie in allem, so in der Religion seine Bahn durchlaufen muss, das ist im Begriff des Geistes notwendig: er ist nur dadurch Geist, dass er für sich ist als die Negation aller endlichen Formen, als diese absolute Idealität.» Vgl. dazu auch Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, S. 407–409.

¹⁵⁰ Dabei geht es auch um eine Auseinandersetzung mit Hegels Begriff des Absoluten. Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie II, S. 15–22.

Er verfolgt mit dieser Absetzung von Hegel vor allem freiheitstheoretische Interessen. Wird die Weltgeschichte als notwendiges Element eines sich selbstbewusst verhaltenden Absoluten verstanden, kann der Weltgeschichte nicht zugestanden werden, sich frei zum göttlichen Selbstvollzug zu verhalten. Sie bliebe dann gebunden an die Notwendigkeiten seiner Selbstbewegung. Weil aber – wie weiter unten noch auszuführen sein wird – Selbstständigkeit des Menschen als Ziel der Weltgeschichte gelten kann, muss die Theologie einen Gottesbegriff und ein Schöpfungsverständnis anstrengen, die ein selbstständiges Anderes neben Gott zulässt. Zugleich darf dieses selbstständig Andere nicht notwendiger Teil von Gottes Selbstbeziehung sein.

Für den Gottesbegriff bedeutet dies, dass Gott als ein sich unabhängig vom Schöpfungsakt Genügender begriffen werden muss.¹⁵¹ Für die Schöpfungstheorie bedeutet es, dass die Weltgeschichte als kontingentes Ereignis zu verstehen ist.¹⁵² Das gilt sowohl für die Schöpfung, als auch für die Erhaltung der Welt. Vollständig bestimmt ist der Kontingenzbegriff nach Pannenberg nämlich erst dann, wenn er in zweifacher Bedeutung verstanden wird. Er erweitert den üblichen Gebrauch des Kontingenzbegriffs, der sich darin erschöpft, einen Gegensatz zwischen Zufälligkeit und Notwendigkeit des Auftretens bestimmter Merkmale innerhalb der Wirklichkeit aufzubauen, um die Kategorie der Existenz an sich. «[K]ontingent ist alles das, was nicht unmöglich ist, aber nicht sein könnte und doch tatsächlich ist»¹⁵³, heisst es bei ihm. Diese ontologisch erweiterte Definition von Kontingenz betrifft nun auch dasjenige, was üblicherweise – im Sinne der Naturgesetze – als notwendig gilt. Denn auch das Notwendige könnte nicht sein, wenn es gar kein Dasein gäbe.

Pannenberg's Schöpfungslehre bringt in Hinsicht auf die Existenz der Welt theologisch das zum Ausdruck, was weiter oben als Einsicht in die Unmöglichkeit der Selbsterzeugung und -erhaltung des Subjekts und seiner Welt, wie sie mit jedem Wahrnehmungsakt verbunden ist, expliziert worden ist. Der Schöpfungsgedanke muss deshalb als theologisches Korrelat zur oben entfaltenen Selbstbewusstseinstheorie verstanden werden.

Der Schöpfungsgedanke ist darüber hinaus theologisches Korrelat historiografischer Anstrengungen und muss deshalb zeitlich kodiert werden. Die

¹⁵¹ Sofern in Gott also ein Selbstverhältnis zu denken ist, muss dieses so beschrieben werden, dass es ohne Weltverhältnis auskommen kann. Diese Bedingung wird bei Pannenberg durch die Beschreibung eines innertrinitarischen Geschehens eingelöst. Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 335–364. Vgl. zum Überbietungsanspruch Pannenberg's Hegel gegenüber und zur Konzeption seines daraus resultierenden Begriffs von Trinität Christine Axt-Piscalar: *Das wahrhaft Unendliche*.

¹⁵² Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie II*, S. 15 und S. 32–35.

¹⁵³ Wolfhart Pannenberg: *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, S. 80.

zeitliche Struktur von Selbst und Welt ist deshalb in Pannenberg's Theologie wesentliches Implikat der Schöpfung. Er drückt das aus, indem er Gott – ähnlich wie Augustin – die Zeit gleichursprünglich mit den Geschöpfen hervorbringen sieht. Auf diese Weise wird schöpfungstheologisch reformuliert, was mit jedem Wahrnehmungsakt zu Bewusstsein kommt: Die geschichtliche Signatur von Wirklichkeit. «Ist die Welt mit allen Geschöpfen positiv von Gott gewollt, so gilt das auch für die Zeitform ihres Daseins.»¹⁵⁴

6.11.2. Erhaltung und Identität der Geschöpfe

Der theologische Topos von der göttlichen Erhaltung der Welt hat nach Pannenberg seine Basis in der Erkenntnis, dass jeder Versuch, die Beständigkeit des Daseins durch Selbsterhaltungstheorien zu erklären, scheitert. Exemplarisch ist das oben an der Unmöglichkeit zum selbstverdankten Aufbau von Identität innerhalb der Struktur Subjektivität gezeigt worden. Identisch mit sich kann sich ein Subjekt nur in Abhängigkeit von seinen Umwelt- und damit von seinen Geschichtsbezügen und schliesslich von seinem Gottesbezug wissen. Selbsterhaltung kann also nicht autark erzeugt werden, sondern dependiert von der Geschichte, die ihrerseits theologisch als das Produkt göttlicher Erhaltungstätigkeit angesprochen werden muss.

Im Akt reflexiver Selbstdeutung wird dem Menschen also explizit klar, was im primordialen Bewusstsein schon unthematisch gegeben ist: nämlich dass die eigene Identität kontingent und «stets angewiesen auf Fremderhaltung»¹⁵⁵ ist. Sowohl die Durchgängigkeit des Subjekts als auch diejenige seiner Welt müssen theologisch als Wirkung schöpferischer Tätigkeit zum Ausdruck gebracht werden. Sie sind nicht das Produkt einer wie auch immer verstandenen Selbsterhaltungskraft¹⁵⁶, sondern letztlich geschichtlichen Wirkungen verdankt, die ihrerseits in Gott als Schöpfer allen Daseins gründen.

6.12. Eschatologie: Das Ziel der Welt und sein trinitarischer Grund

Die zeitlich strukturierte Erhaltung der Welt muss, sofern sie Sinn erzeugenden Charakter haben soll, als finalitätsorientiert aufgefasst werden.¹⁵⁷ Dieses anthropologische Erfordernis wird durch die christliche Theologie auf seinen Grund bezogen. Sie stellt Gott deshalb als intentional Handelnden

¹⁵⁴ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie II, S. 116.

¹⁵⁵ A. a. O., S. 68.

¹⁵⁶ Zu Pannenberg's Auseinandersetzung mit den Selbsterhaltungskonzepten neuzeitlicher Physik vgl. a. a. O., S. 65–69.

¹⁵⁷ Vgl. a. a. O., S. 69–76.

vor.¹⁵⁸ Seine Tätigkeit besteht nicht nur in Schöpfung und Erhaltung, sondern auch in Zielbestimmung und -durchsetzung. Weil der Begriff der Handlung impliziert, dass «der Handelnde im Vollzug seines Handelns bei dem andern ist, das er hervorbringt, verhält er sich zugleich zu sich selbst. Er ist also als der so Handelnde er selbst»¹⁵⁹.

Dieser Rückgriff auf eine bekannte Denkfigur aus Hegels Rechtsphilosophie versetzt Pannenberg in die Lage, das Verhältnis Gottes zur Weltgeschichte als das Produkt einer Selbstbestimmung des göttlichen Willens zu denken. Hegel hat gemeint, erst die substantialisierende Subjektivierung ermögliche, dass der «an sich seiende Wille wirklich»¹⁶⁰ ist.¹⁶¹ Mit dem Akt der Konkretion wird nun aber keine Entzweiung des abstrakt allgemeinen Willens von sich produziert, sondern Identität. Konkretisierung des Willens ist also derjenige Vorgang, durch den ein rein abstrakter Wille, «sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt»¹⁶² setzt.

Die Denkfigur, nach der ein reiner Wille durch den Akt der Konkretisierung mit sich selbst identisch wird, indem er sich an das konkrete Andere hingibt, wird nun bei Pannenberg repristinert und offenbarungstheologisch ausgedeutet. Dabei ist er selbstverständlich nicht an den modallogischen Konsequenzen interessiert, die Hegel meint, ziehen zu müssen. Denn Gottes Wille wendet sich – so Pannenberg – der Welt nicht aus Notwendigkeit zu, sondern freiwillig. Die identitätslogischen Überlegungen Hegels werden von ihm sodann aber übernommen und offenbarungstheoretisch gewendet: Sofern Identität zwischen dem göttlichen Willen und seiner Konkretion besteht, muss die Konkretion als Offenbarung seines reinen Willens gelten.

Schöpfungstheologisch gewendet bedeutet das: Wird die Weltgeschichte als Konkretisierungsvorgang des freien göttlichen Willen begriffen, lässt sich an ihr das Wesen des göttlichen Willens überhaupt ablesen.¹⁶³ Denn dieser ist mit seiner Konkretion identisch. Genau dies ist das Programm von *Offenbarung als Geschichte*. Geschichte macht also nicht Gottes Einheit als solche bewusst,¹⁶⁴ sondern seinen Willen, der vollständig offenbar allerdings erst mit dem teleologischen Ende der der Weltgeschichte ist: «Aus der Zuordnung des Offenbarwerdens Gottes zum Ende der Geschichte ergibt sich

¹⁵⁸ Vgl. a. a. O., S. 15–23.

¹⁵⁹ A. a. O., S. 417f.

¹⁶⁰ Georg W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 106.

¹⁶¹ Vgl. a. a. O., § 6.

¹⁶² A. a. O., § 7.

¹⁶³ Dieser Rückschluss von der Geschichte auf den göttlichen Willen ist an sich problematisch und steht unter einem Geltungsvorbehalt, solange die Geschichte nicht vollendet ist.

¹⁶⁴ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, S. 368f.

die Konsequenz, dass der biblische Gott in gewissem Sinne selbst eine Geschichte hat, da das Offenbarungsgeschehen nicht als seinem Wesen äusserlich gedacht werden kann.»¹⁶⁵

Nach christlicher Überzeugung wird das Ziel der Weltgeschichte in Jesus Christus anschaulich und antizipierend vorweggenommen. Christologisch ausgedrückt ist am Sohn die Bestimmung der Welt ablesbar. Weil die Welt um dieser Bestimmung willen aber überhaupt in Existenz ist, kann der Sohn auch als Schöpfungsmittler gelten.¹⁶⁶ Grund der Welt ist nach der Vorstellungslogik der Trinitätslehre dementsprechend Gott als Vater des Sohnes, an dem die Selbstbestimmung seines Willens ausdrücklich wird.

Zur weltgeschichtlichen Realisierung seines Willens bedarf es zudem einer dauerhaften Wirkung Gottes auf die Wirklichkeit. In Gott muss also die Fähigkeit gedacht werden, seinen Willen wirkmächtig durchzusetzen. Theologischen Ausdruck findet diese Mächtigkeit im Begriff des Heiligen Geistes, der sich wiederum bestimmter geschichtlicher Grössen – nach Pannenberg vor allem der Kirche – bedient, um die Welt auf ihr Ziel hin zu vollenden.¹⁶⁷

Aus geschichtstheoretischer Perspektive sind damit die Bedingungen der Möglichkeit sinnerfüllter Wahrnehmung von Wirklichkeit genannt: Die Geschichte hat im Willen Gottes einen existenzsichernden und zielgebenden Grund (Vater). Das Ziel der Geschichte ist für das geschichtsrekonstruierende Subjekt offenbar (Sohn), und es wird tatsächlich in der Geschichte – vermittelt der Kirche – wirkmächtig durchgesetzt (Heiliger Geist). Diese Art der Verhältnisbestimmung von sinnerfüllter Geschichte zu ihrem Grund ist Aufgabe der ökonomischen Trinitätslehre. Sie ist zugleich Massstab der Lehre immanenter Trinität. Denn letztere ist nach der hier vorgelegten Deutung zu begreifen als sprachlicher Ausdruck der Möglichkeitsbedingungen ökonomischer Selbstentfaltung des göttlichen Willens. Pannenberg macht das deutlich, indem er alle Aussagen über das innertrinitarische Verhältnis an die geschichtliche Selbstoffenbarung bindet.¹⁶⁸ «Was immer über die ewige Trinität zu sagen ist, kann in der geschichtlichen Offenbarung Gottes, in seiner Heilsökonomie entdeckt werden.»¹⁶⁹

¹⁶⁵ Wolfhart Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte*, S. 97.

¹⁶⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie II*, S. 44f.

¹⁶⁷ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie III*, S. 13–71.

¹⁶⁸ Vgl. dazu grundsätzlich Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 325: «Eine Begründung der Trinitätslehre muss [...] ausgehen von der Art und Weise, wie Vater, Sohn und Geist im Offenbarungsgeschehen in Erscheinung treten und sich zueinander verhalten. Darin liegt das sachliche Recht der Forderung nach einer Begründung der Trinitätslehre aus dem Offenbarungszeugnis bzw. aus der Heilsökonomie.»

¹⁶⁹ Wolfhart Pannenberg: *Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität*, S. 245.

Damit ist bestätigt, was weiter oben behauptet worden ist: Pannenberg's Gotteslehre gibt die Möglichkeitsbedingungen geschichtlich strukturierter Sinnerzeugung an. Insofern ist es auch zulässig, die Eschatologie als konstitutiv nicht nur für die Durchführung der Gotteslehre, sondern auch für alle anderen Teile des theologischen Systems zu behaupten.¹⁷⁰ Denn erst die Antizipation eines teleologischen Endzustands erlaubt es, dem bisherigen Geschichtsverlauf und der Gegenwart Sinn einzuhauchen. Methodisch wird Geschichtsschreibung also erst dann angemessen betrieben, wenn sie eschatologisch orientiert ist.¹⁷¹ Die Gotteslehre und ihre Ausfaltung zu einem theologischen Gesamtsystem reflektieren sodann auf die Realisierungsbedingungen des Eschatons.

6.13. Die Selbstständigkeit der Geschöpfe

In der christlichen Religion wird angenommen, der endgültige Sinn der Universalgeschichte lasse sich ablesen an der Person Jesus Christus. In formaler Hinsicht nimmt die christliche Religion auf diese Weise eine Bestimmung vor, wie jede andere Religion auch. Denn ohne eschatologische Konkretisierung des Geschichtstelos ist überhaupt kein bestimmtes Geschichtsverstehen und also auch keine Erkenntnis möglich.

Die Differenzen christlichen Glaubens zu anderen Religionen bestehen in eschatologischer Hinsicht deshalb nur in der differenten Vorstellung eschatologischer Vollendung der Geschichte. Fraglich ist – eignet man sich Pannenberg's Denken an – nicht, ob eine Religion eschatologische Implikationen hat. Das ist vielmehr unhintergebar der Fall, auch wenn es religionsgeschichtlich eine Vielzahl von Religionen geben mag, die ihre eigene Eschatologie nicht durchschauen und deshalb nicht zum Ausdruck bringen. Religionstheologische Differenzen müssen ihren Kern aber in der qualitativen Bestimmung des Eschatons haben.

Pannenberg's Bestimmung des Eschatons ist nun einerseits orientiert an der Offenbarung Gottes, wie sie sich am Christusereignis ablesen lässt. Andererseits ist diese christologische Orientierung für Pannenberg nach der hier vorgelegten Deutung abhängig davon, dass im Christusereignis die *conditio humana* als solche vorstellig wird: Bestimmung des Menschen ist der Aufbau einer Form von Selbstständigkeit, die in einer Selbstunterscheidung von Gott gründet. Denn im Zuge dieser Selbstunterscheidung wird sich das Ich als Bedingtes durchsichtig und bestimmt Gott zugleich als alles bestimmende Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit wird sodann begriffen als sinnvoll

¹⁷⁰ Vgl. dazu Christine Axt-Piscalar: Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenberg's.

¹⁷¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie II, S. 171f.

organisierte Geschichte mit dem Ziel der Durchsetzung solcher Individuen, die zu der genannten Selbstunterscheidung von Gott fähig sind.

Erst die Anerkennung eines solchen vom Selbst und der Welt unterschiedenen Grunds garantiert Sinn in der Geschichte. Das hat auch praktische Implikationen, denn nur «in der Gottesbeziehung [...] und darum von der eschatologischen Zukunft seiner Bestimmung her findet [...] die moralische Selbstbestimmung, seine sittliche Autonomie, eine feste und tragfähige Basis»¹⁷².

Der Sinn von Geschichte besteht danach darin, Sinndeutungen zu realisieren, wie sie mit jeder bestimmten Selbstunterscheidung des Menschen von Gott gegeben sind. Verwirklicht werden kann der Sinn von Geschichte nur durch solche Wesen, die zur Selbstunterscheidung von Gott begabt sind. Evolutionstheoretisch betrachtet ist diese Fähigkeit erst mit der Genese des Menschen erreicht. Die Weltgeschichte ist deshalb als stufiges Entwicklungsgeschehen anzusprechen, das mit dem Menschen als welt- und gottoffenen Wesen ihr Ziel erreicht. Insofern lässt sich aus der Perspektive «des religiösen und speziell des biblisch begründeten Bewusstseins» sagen, dass «die ganze Schöpfung im Menschen kulminiert»¹⁷³. Die weltgeschichtlich bedingte Reihung der Gestalten mündet in die Hervorbringung menschlichen Lebens, das sich durch «Selbstorganisation der eigenen Daseinsform»¹⁷⁴ auszeichnet. Dieses Vermögen zur Selbstständigkeit wird bewusst, indem sich der Selbstständige von anderem unterscheidet. Im Zuge dieser Selbstunterscheidung wird zugleich auch «die göttliche Wirklichkeit in ihrer Andersheit»¹⁷⁵ bewusst.

Allerdings sind damit lediglich die Bedingungen der Möglichkeit von Sinnaufbau durch Selbstunterscheidung von Gott geschaffen, noch nicht aber dessen Realisierung. Mit der Selbstständigkeit des Menschen ist also die Möglichkeit gegeben, dass die Selbstunterscheidung von Gott – und gemeint ist hier jeweils sowohl das Individuum als auch die Gattung – nicht erreicht wird. Diese Möglichkeit ist dann realisiert, wenn der Mensch sein «Ich zum Prinzip aller Dinge macht und sich damit an die Stelle Gottes setzt.»¹⁷⁶ Dabei handelt es sich um eine Selbstverfehlung des Menschen, wie sie in der Sündenlehre ihren Ausdruck findet.¹⁷⁷ Sie kulminiert notwendig

¹⁷² A. a. O., S. 258.

¹⁷³ A. a. O., S. 203.

¹⁷⁴ A. a. O., S. 159.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ A. a. O., S. 279.

¹⁷⁷ Vgl. a. a. O., S. 266–314.

in der Erfahrung von Sinnlosigkeit und Verzweiflung, die ihrerseits unterschiedliche Formen annehmen können.¹⁷⁸ Sinnaufbau durch Selbstunterscheidung von Gott ist dem Menschen also nicht gegeben, sondern geschichtlich aufgegeben.¹⁷⁹ Realisiert wird das Telos der Geschichte nach der oben explizierten Gotteslehre durch die die Weltgeschichte organisierende Wirkung des göttlichen Geistes.¹⁸⁰

Weil diese Denkfigur unübersehbar an Hegels Theorie des absoluten sich geschichtlich selbst auslegenden und auf diese Weise selbst bewusst werden- den Geistes erinnert, ist Pannenberg häufig in dessen Nähe gerückt worden.¹⁸¹ Tatsächlich wird Hegels Zurückführung aller geschichtlichen Wirklichkeit – der physischen wie psychischen – auf Operationen eines sich selbst in der Geschichte entfaltenden Geistes¹⁸² bei Pannenberg aufgenommen. Allerdings findet sich bei ihm auch eine Reihe von Selbstabsetzungen von Hegel. Pannenberg kann vor allem dessen selbstbewusstseinstheoretische Implikationen der Theorie des Absoluten aus zwei Gründen nicht teilen: Zum einen ist Gott – wie oben gezeigt – nicht auf seine geschichtliche Selbstausslegung angewiesen. Zum anderen ist der Begriff Selbstbewusstsein auf Gott ohnehin nur metaphorisch anwendbar. Pannenberg zieht diese Kautelen ein, um die göttliche Wirklichkeit vor anthropomorpher Verstellung zu schützen. Jedes Selbstbewusstsein setzt ein Anderes seiner Selbst voraus, sodass es streng genommen nur an endlichen Wesen auftreten kann, wie Fichte gezeigt hat.¹⁸³ Weil Selbstbewusstsein zudem eine Differenz zwischen einem Ich und seinem Selbst impliziert, ist für selbstbewusste Wesen im strengen Sinn keine Selbstidentität möglich. Für den göttlichen Geist können, so Pannenberg, beide Einschränkungen nicht gelten, sofern er nicht anthropologisch verzeichnet werden soll, sodass die

¹⁷⁸ Zu Pannenburgs Ausdeutung von Kierkegaards Begriff der Verzweiflung vgl. a. a. O., S. 284–288.

¹⁷⁹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, S. 408.

¹⁸⁰ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie II*, S. 96–161.

¹⁸¹ Vgl. etwa Klaus Vechtel: *Trinität und Zukunft*. Vgl. daneben die mit der Ortung dieser Übereinstimmung verbundene Kritik an Pannenberg bei Felix Flückiger: *Theologie der Geschichte*, S. 95.

¹⁸² Vgl. dazu Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 57: «Zuerst müssen wir beachten, dass unser Gegenstand, die *Weltgeschichte*, auf dem geistigen Boden vorgeht. Welt begreift die physische und psychische Natur in sich; die physische Natur greift gleichfalls in die Weltgeschichte ein, und wir werden schon im Anfange auf diese Grundverhältnisse der Naturbestimmung aufmerksam machen. Aber der Geist und der Verlauf seiner Entwicklung ist das Substanzielle.» (Hervorhebung im Original).

¹⁸³ Vgl. auch Wolfhart Pannenberg: *Fichte und die Metaphysik des Unendlichen*.

Rede vom Selbstbewusstsein in Gott nur metaphorisch zu gebrauchen sei.¹⁸⁴

6.14. Theologie der Religionsgeschichte und das Historismusproblem

Religionen verhalten sich in Hinsicht auf den Anspruch, eine schlüssige Welterklärung abzugeben, agonal zueinander.¹⁸⁵ Im religionsgeschichtlichen Wettbewerb werden sich diejenigen Religionen durchsetzen, deren Funktionalität im Sinne der Sinnerzeugungskraft am grössten ist. «Dieser Prozess ist heute noch im Gange als ein Wettstreit der Religionen um die Wirklichkeit, ein Wettstreit, der darin begründet ist, dass die Religionen es mit dem Gesamtverständnis der Wirklichkeit zu tun haben.»¹⁸⁶

Sind die weiter oben explizierten anthropologischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen Pannenburgs zutreffend, dann lässt sich über die funktionalen Anforderungen an die Religionen mindestens zweierlei sagen: Erstens müssen sie eine Gottesvorstellung bei sich führen, die es erlaubt, die «Sinnimplikationen» der Welterfahrung «explizit thematisch»¹⁸⁷ zu machen und metaphysisch zu sichern. Dazu ist es notwendig, dass der geschichtliche Zustand der Welt «als Machtäusserung [...] Gottes verstanden werden kann und nicht als Ausdruck seiner Ohnmacht erscheint»¹⁸⁸. Für die Religionen bedeutet dies, dass sie ständig der Frage ausgesetzt sind, «ob sie ihre Funktion angemessen erfüllen, das Unendliche im Endlichen zur Anschauung zu bringen»¹⁸⁹. Es bedarf also einer Korrelierung des Göttlichen mit dem Endlichen, in der das geschichtliche Geschehen als Ausdruck göttlicher Wirklichkeit bewusst wird. Derartige Harmonie zwischen der Vorstellung Gottes und der Welterfahrung kann zweitens auf Dauer nur erreicht werden, wenn die Gottesvorstellung selbst geschichtlich flexibel gehalten wird. Soll dabei die Selbigkeit Gottes nicht verloren gehen, so muss er als eine Einheit vorgestellt werden, die sich geschichtlich in der Welt ausdrückt.

¹⁸⁴ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, S. 407–410.

¹⁸⁵ Vgl. zum Folgenden: Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Zum Wettstreit der Religionen vgl. insbesondere a. a. O., S. 270–277.

¹⁸⁶ Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, S. 270.

¹⁸⁷ Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie I, S. 180.

¹⁸⁸ A. a. O., S. 184.

¹⁸⁹ A. a. O., S. 180.

Sofern eine Religion dazu fähig ist, ihrer Gottesvorstellung geschichtliche Elemente einzuschreiben, hat sie im Wettbewerb der Religionen also einen funktionalen Vorteil. Religionsgeschichtlich ist diese Stufe nach Pannenberg's Deutung erstmals mit der jüdischen Religion erreicht.¹⁹⁰ Sie hat das Problem der Vermittlung von Selbigkeit und zeitlicher Varianz Gottes durch Einführung der Vorstellung göttlichen Handelns in der Geschichte gelöst. Weil Israel seinen Gott geschichtlich handeln sieht, ist es dazu genötigt, ebenfalls eine Zukunft für seine Geschichte ausdrücklich zu machen. Das geschieht durch die Vorstellung einer eschatologischen Vollendung der Geschichte.¹⁹¹ Das Judentum bleibt – so Pannenberg – allerdings dabei stehen, das Ziel der Geschichte von den göttlichen Offenbarungen der Vergangenheit her zu verstehen. Das organisierende Zentrum der jüdischen Gottesvorstellung seien göttliche Selbstmanifestationen der Vergangenheit, sodass keine echte weitere Offenbarung durch Geschichte mehr erwartet werden kann. Alle gegenwärtigen und zukünftigen Gottesoffenbarungen müssten sich der jüdischen Gottesvorstellung gemäss vielmehr an denen der Vergangenheit messen lassen.

Erst mit der Botschaft Jesu werde es darüber hinaus möglich, Gott «auch als die Macht zur Verwandlung seiner eigenen früheren Manifestationen zu verstehen»¹⁹², denn sie fasse das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft umgekehrt auf und erwarte seine vollständige Offenbarung erst von der Zukunft. Das Christentum hat sein Wesen also darin, dass es sich offen für Veränderungen seiner selbst hält, denn genau derartige Veränderungen erwartet es vom Prozess göttlicher Selbstentfaltung bis die Geschichte an ihr Ziel gekommen ist. Pannenberg formuliert diese Einsicht christologisch aus: «[N]ur darum ist Jesus der *Offenbarer* des unendlichen Gottes, weil er von seiner eigenen Person weg wies auf die kommende Gottesherrschaft. Er band den unendlichen Gott nicht an seine eigene endliche Person, sondern brachte diese zum Opfer im Gehorsam gegen seine Sendung.»¹⁹³

Mit dem Christentum ist religionsgeschichtlich also diejenige Stufe erreicht, in der das Prinzip von Geschichte als solches zum Ausdruck gebracht wird. Geschichte wird als sinnvolle und durch Gott gegründete Reihe von Ereignissen begriffen, deren organisatorisches Zentrum in der Zukunft liegt und deren Deutung sich deshalb offen für Revisionen halten muss.

Diese mit dem Christentum gewonnene Einsicht mutet dem geschichtsrekonstruierenden Subjekt in geltungstheoretischer Hinsicht ein Doppeltes

¹⁹⁰ Vgl. a. a. O., S. 184–187.

¹⁹¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, S. 291.

¹⁹² Vgl. a. a. O., S. 292.

¹⁹³ Ebd.

zu: Erstens muss Historiografie der Geschichte ein Ziel unterstellen, von dem es annimmt, dass es das organisierende Prinzip der Geschichte ist. Wie gezeigt, handelt es sich dabei nach Pannenberg um die Selbstständigkeit des Menschen, die nur am Bewusstsein der Gottheit Gottes gewonnen werden kann. Sie ist Bedingung der Möglichkeit von Sinnaufbau. Die Geltung dieses Ziels ist dem Subjekt gewiss, wenn es dieselbe Geschichte als Selbstoffenbarung Gottes begreift. Zweitens muss das Subjekt diesen gesamten Entwurf aber zugleich unter den Vorbehalt der vorläufigen Geltung stellen, weil Gott noch nicht vollständig offenbar ist.

Übertragen auf die Religionsgeschichtsschreibung bedeutet das aus der Sicht Pannenburgs ebenfalls ein Doppeltes. Erstens: Sie kann nicht dabei stehen bleiben, die Abfolge von Religionen rein doxografisch darzustellen. Denn ein solches Verfahren setzt voraus, dass der Religionsgeschichtsschreiber eine Geschichte ohne vorgestelltes Ziel – und also ohne Prinzip ihrer Einheit – entwerfen könnte. Das ist im Rahmen von Pannenburgs System erstens aus epistemologischen Gründen unmöglich und zweitens der menschlichen Selbst- und Weltauslegung auch ganz unangemessen, wenn es richtig ist, dass jedes menschliche Dasein die Wirklichkeit geschichtlich und damit finalitätsorientiert strukturiert. Zudem muss auch die religiöse Imprägnierung jeder Art von Geschichtserzeugung auf den Entwurf einer Religionsgeschichte übertragen werden. Religionsgeschichtsschreibung ist deshalb, wie jede Selbst- und Weltwahrnehmung, selbst ein religiös imprägnierter Vorgang mit Anspruch auf Wahrheitsgeltung.¹⁹⁴

Sie unterstellt also notwendig, und das ist die Pointe dieser methodologischen Überlegungen, dass in der Religionsgeschichte Gottes Wille selbst geschichtlich erscheint.¹⁹⁵ Religionsgeschichte ist deshalb als Reihe von Selbstexplikationen Gottes in den Religionen zu verstehen, die zu einem Abschluss in der christlichen Religion gekommen ist. Denn erst mit ihr ist volle Einsicht in das Prinzip geschichtlicher und zukunftsöffener Selbstauslegung Gottes erreicht. «Die ausserchristlichen Religionen [dagegen] nahmen das Erscheinen des göttlichen Geheimnisses nur in gebrochener Weise wahr, weil sie sich ihren eigenen Wandlungen, ihrer eigenen Geschichte verschlossen.»¹⁹⁶

Zweitens: Mit dieser Einsicht verbunden ist zugleich ein Zwang zur Selbstrelativierung, weil vollständige Offenbarung erst mit dem Ende der

¹⁹⁴ Vgl. a. a. O., 277–284.

¹⁹⁵ Vgl. a. a. O., S. 285 und S. 288 sowie ders.: Systematische Theologie I, 187.

¹⁹⁶ Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, S. 293.

Geschichte erreicht ist. Von Pannenberg wird die grundsätzliche Überholbarkeit seiner Behauptungen¹⁹⁷ und ihre christliche Perspektivität¹⁹⁸ deshalb auch nirgends geleugnet, sondern offensiv expliziert: Der Entdeckungszusammenhang für seinen Modus von Religionsgeschichtsschreibung ist der jüdisch-christliche Horizont, in dem er selbst steht. Und dieser Zusammenhang wird auch als solcher ausgewiesen.¹⁹⁹

Pannenberg ist allerdings der Auffassung, mit dieser Perspektive dem weltgeschichtlichen Phänomenbestand und dem menschlichen Sinnbedürfnis gerecht werden zu können. Fraglich ist für ihn deshalb lediglich, ob seine geschichts- und sinntheoretischen Prinzipien vor dem Forum neuzeitlicher Vernunft belastbar sind. Dies gezeigt zu haben, ist allerdings der Anspruch seiner *Wissenschaftstheorie* und *Anthropologie*. Insofern kann aus der Perspektive Pannenburgs für sein System zumindest Wahrheit im Sinne der Kohärenz behauptet werden. Ob es auch wahr im Sinne der Sachhaltigkeit ist, müsse sich durch den Fortgang der Geschichte erweisen. Die Offenheit von Geschichte hat, wenn man den Gedanken theologisch wendet und Gott als «alles bestimmende Macht» der Geschichte versteht, zur Konsequenz, dass «die Gottheit dieses Gottes – als der alles bestimmenden Macht – noch nicht abschliessend erwiesen und offenbar ist»²⁰⁰.

In Hinsicht auf das historistische Grundproblem der Neuzeit bietet Pannenburgs Programm, darauf läuft die hier vorgelegte Deutung hinaus, folgende Lösung an: Jeder geschichtlich kodierte Sinnentwurf ist angewiesen auf den antizipatorischen Entwurf eines Eschatons einerseits, auf Religion andererseits. Durch das religiöse Moment des Entwurfs ist er für das Subjekt unfraglich in Geltung. Denn es versteht sich selbst und mithin auch seinen Sinnentwurf als Element göttlicher Selbstausslegung. Wegen des Bewusstseins der Geschichtlichkeit Gottes muss derselbe Sinnentwurf zugleich als

¹⁹⁷ Sie ist vielmehr integraler Bestandteil seiner Theoriebildung.

¹⁹⁸ Die christlich-theologische Aufladung seines zur Rekonstruktion der Religionsgeschichte in Anspruch genommenen Religionsbegriffs ist ihm zum Vorwurf gemacht worden. So etwa bei Armin Lange: Religion als Weltbemächtigung, S. 112–139. Sie wird von Pannenberg jedoch unumwunden zugestanden. Seine Geschichtstheorie hat ihre Basis in seiner Anthropologie. Der Mensch nimmt seine Wirklichkeit geschichtlich strukturiert und zukunfts offen wahr. Die Konstruktion von Geschichten ist deshalb Teil der *conditio humana*. Dies geschieht immer unter Inanspruchnahme von Begriffen. Welchen Wahrheitswert diese Begriffe haben, wird sich am Ende der Zeiten offenbaren. Vgl. zur Perspektivengebundenheit von Pannenburgs Konzept der Religionsgeschichte Jochen Kunath: Sein beim Anderen, S. 183–192.

¹⁹⁹ Vgl. Wolfhart Pannenberg: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, S. 293 sowie Gunter Wenz: Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie, S. 61, Anm. 11.

²⁰⁰ Wolfhart Pannenberg: Über historische und theologische Hermeneutik, S. 138.

vorläufig betrachtet werden. Sein Sinn besteht aber – selbst wenn er überholt wird – darin, Teil der göttlichen Selbstoffenbarung zu sein.

Die historisierende Beschreibung von Wirklichkeit kann deshalb nur dann zum Bewusstsein von Totalrelativierung und Sinnverlust führen, wenn Geschichte als rein profanes Geschehen verstanden wird. Jeder Versuch, Geschichte mit Sinn zu versehen, muss dann scheitern. Einsicht in das wahre Wesen der Geschichte als Offenbarung Gottes kann nur durch Religion erreicht werden. Das eigentliche Sinnproblem der Moderne ist also nicht Folge des historisierenden Zugangs zur Wirklichkeit, sondern ihre Religionsvergessenheit.

7. SINN UND HANDLUNGSFREIHEIT. DER MODERNE SYSTEMFUNKTIONALISMUS UND SEINE ETHISCHE ÜBERFORMUNG BEI EILERT HERMS

7.1. Einleitung

Eilert Herms verfolgt ein moraltheoretisches Programm, das die Erklärung individuellen Verhaltens an eine Theorie der Gesellschaft¹ koppelt. Individuelles Handeln kann seiner Überzeugung nach nur dann hinreichend erklärt werden, wenn es als intentionales und rationales Verhalten verstanden wird, das unter Bezugnahme des Individuums auf die gesellschaftliche Verfassung zustande kommt, in die es eingebettet ist. Diese gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre moraltheoretischen Implikationen sind Thema der Sozialethik. Individualethik als Reflexion auf Verhaltensweisen des Individuums und sein Ethos ist deshalb angewiesen auf sozialetische Ergänzungen.

Es gilt aber für Herms auch das Umgekehrte: Gesellschaftstheorie und Sozialethik lassen sich nicht entfalten, wenn sie sich nicht aus individualethischen Überlegungen speisen. Denn jede Explikation sozialer Ordnung ohne Beachtung derjenigen individuellen Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt, unterbietet die soziale Realität menschlichen Daseins. Tatsächlich wird Ethik bei Herms deshalb durchgehend als Kompositum aus Individual- und Sozialethik entfaltet.²

¹ Herms nimmt für sich in Anspruch, damit eine Tradition wieder zu beleben, die beispielsweise bei Schleiermacher und Rothe ihren Anfang genommen hatte, dann aber durch Barth, Bonhoeffer und Wolff einen Abbruch erfahren hat: nämlich Ethik auf Basis einer ausgearbeiteten Theorie der Gesellschaft in evangelischer Perspektive zu betreiben. Zwar könnten auch die sozialetischen Konzepte Wendlands, Rendtorffs, Pichts, Tödts und Hubers mit Bezugnahme auf das gesellschaftliche Ganze aufwarten. Keiner dieser Autoren habe aber eine explizit theologische Theorie der Gesellschaft ausgearbeitet. Vgl. Eilert Herms: Das neue Paradigma, S. 91.

² Das gilt sowohl für seine Grundlagenreflexion auf menschliches Verhalten als auch für diejenigen Überlegungen, die sich materialen Problemstellungen widmen. Vgl. Eilert Herms: Theologie und Wirtschaftsethik, S. 136f. Vgl. auch ders.: Gesellschaft gestalten, Vorwort, S. XII: «Nun sind alle Handlungen von Einzelpersonen Interaktionen. Denn einzelne Personen existieren nur in einer gemeinsamen Welt, die sie mit anderen teilen. [...] Sie können also nur *interagieren*. Und dies wiederum so, dass sie durch ihre Interaktion selbst auf die Ordnung der Interaktion gestaltenden Einfluss nehmen. Folglich ist Ethik in concreto immer Sozialethik.» (Hervorhebung im Original).

Durch diese Koppelung von Individual- und Sozialethik – über die konzeptionellen Gründe wird später noch zu sprechen sein – gelingt es Herms, seine Theoriebildung auf der Methodenebene anschlussfähig an sozialwissenschaftlich imprägnierte Handlungstheorien zu halten. Spätestens seit Max Webers Theorie der Gesellschaft³ erklären die gängigen Sozial- und Kulturwissenschaften individuelles Handeln im Rahmen von Sozialordnungen. So, das ist die damit verbundene Generalthese, kann im Vergleich zu lediglich am Individuum orientierten Theoriemodellen ein grösserer Teil menschlichen Verhaltens als rational erklärt werden. Denn die Explikation von Handlungen ist, sofern sie auf eine sozialtheoretische Grundlegung zurückgreifen kann, nicht darauf eingeschränkt, die Gründe des Verhaltens in den psychischen oder physischen Zuständen des suisuffizient gedachten Subjekts aufzusuchen. Durch die Einbettung des Individuums in seine gesellschaftlichen Bezüge und eine soziale Ordnung stehen vergleichsweise mehr Explikationsschemen des Verhaltens von Individuen zur Verfügung, als dies bei reiner Konzentration auf das Individuum der Fall wäre. Es muss dann über weniger Fälle menschlichen Verhaltens das Urteil gesprochen werden, es sei irrational.

Jedenfalls wird Herms' Ethik durch den methodischen Grundentscheid, sie konsequent in der Doppelgestalt von Individual- und Sozialethik zu entfalten, vergleichbar mit allen sozialwissenschaftlichen Verfahren zur Erklärung menschlichen Verhaltens. Und das heisst insbesondere, dass sie vergleichbar wird mit der Ökonomie als derjenigen Wissenschaft, die sich gegenwärtig anschickt, «Überbieterin und Vollenderin des überlieferten Ethikdiskurses»⁴ zu sein.

Nicht ausgeschlossen durch die sozialwissenschaftliche Einbettung der Individualethik ist allerdings der theoretische Rückgang auf ein durch den Nationalökonom Joseph A. Schumpeter eingeführtes Verfahren zur Erklärung sozialer Verhältnisse, das sich mit dem Begriff des *methodischen Individualismus*⁵ verbindet. Schumpeter hat am Beispiel des ökonomischen Funktionssystems gezeigt, dass Sozialsysteme in konstitutionslogischer Hinsicht als Aggregat individueller Verhaltensweisen verstanden werden müssen und nicht als autopoietische Systeme.

Durch diesen methodischen Entscheid wird wiederum nicht abgewiesen, dass in der Realität soziale Strukturen das Handeln des Individuums prägen. Es kommt Schumpeter aber nicht so sehr darauf an, «wie sich diese Dinge wirklich verhalten, sondern wie wir sie schematisieren oder stylisieren müs-

³ Vgl. beispielsweise Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, § 1.

⁴ A. a. O., Vorwort, S. XXII.

⁵ Vgl. Joseph Schumpeter: *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, S. 88–98.

sen, um unsere Zwecke möglichst zu fördern, das heisst also, welche Auffassung die vom Standpunkte der Resultate der reinen Ökonomie praktischste sei»⁶. In der Ökonomik hat sich der *methodische Individualismus* wegen seiner Erklärungskraft mittlerweile weitgehend durchgesetzt.⁷ Der Begriff ist in sich vieldeutig, findet seine Einheit aber darin, dem Handlungsbegriff eine theoriekonstitutive Rolle zuzusprechen, und in Hinsicht auf die Zuschreibung von Handlungen gilt sodann Folgendes: «So wie ›Handeln‹ hier verstanden wird, sind nur Individuen, nicht aber Kollektive oder Aggregate dazu fähig. Letztere haben auch keine eigenständigen Präferenzen, die von denen der in ihnen handelnden Individuen unabhängig wären.»⁸

Herms überträgt dieses Analysemodell auf seine Ethik, wodurch er sie für kommensurabel zu einem Grossteil ökonomischer Theoriebildung hält. Trotz der durch den methodischen Individualismus vermittelten Affinität zur Ökonomik gibt es auch Grenzen in der Übereinstimmung mit den Wirtschaftswissenschaften. Sie betreffen vor allem die Supertheorieansprüche der ökonomischen Sozialtheorie. Derartige Ansprüche müssen, wie unten genauer zu erklären sein wird, aus anthropologischen Gründen abgewiesen werden. Zumindest der moralische Entscheid ist von ökonomischem Handeln erstens zu unterscheiden und zweitens in Hinsicht auf seine Valenz dem wirtschaftlichen auch vorzuordnen.

Mit dem methodischen Individualismus gerät Herms' sozialwissenschaftliches Denken zudem in ein Exklusionsverhältnis zur systemtheoretischen Gesellschaftsbeschreibung und deren Konzentration auf Strukturen und Relationsfunktionen. Wegen deren Behauptung, Kommunikation – und nicht Handlung – sei die letzte Einheit sozialer Systeme⁹, muss sich jeder Theoretiker mit individualistischem Methodenzuschnitt – und also auch Herms – von einem Systemtheoretiker wie Niklas Luhmann absetzen. Dessen *Paradigmenwechsel*¹⁰ bei der Beschreibung sozialer Systeme lässt ihn einige Grundbegriffe der klassischen europäischen Philosophie in andere überführen, darunter auch den der Handlung.¹¹ Der ehemals für die Sozialwissenschaften konstitutive Begriff wird abgelöst durch den der Kommunikation.¹² Folgt man diesem Theorieangebot, tauchen Handlungen lediglich als ein Faktor von Kommunikation auf, sind aber kein Basiselement sozialer

⁶ A. a. O., S. 94.

⁷ Vgl. Gebhard Kirchgässner: *Homo Oeconomicus*, S. 22–24.

⁸ A. a. O., S. 22f.

⁹ Vgl. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 191–236.

¹⁰ A. a. O., S. 15–29.

¹¹ Talcott Parsons, Luhmanns Lehrer, hatte den Handlungsbegriff bekanntlich noch verwendet, Luhmann hebt ihn in der Kommunikation auf.

¹² Vgl. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 192f.

Systeme. Aus systemtheoretischer Perspektive sind Handlungen einerseits anzusprechen als das Ergebnis eines Reduktionsverfahrens, durch das überkomplexe Systemprozesse simplifiziert werden. Derartige Simplifizierung ist funktional in Hinsicht auf die Selbststeuerung von Systemen. Wegen deren Unfähigkeit zur Selbstbeobachtung, können sie keinen Einfluss auf sich selbst nehmen. Erst dadurch, dass das zur Selbstbeobachtung streng genommen unfähige Kommunikationsgeschehen sich als Handlungsgeschehen ausflaggt,¹³ wird es in die Lage versetzt, eine Beschreibung von sich selbst anzufertigen. Dieser Vorgang der Selbstbeschreibung ist essenziell für die Steuerung und Selbstreproduktion von Systemen.¹⁴ Luhmann kann deshalb sagen: «Der elementare, Soziales als besondere Realität konstituierende Prozess ist ein Kommunikationsprozess. Dieser Prozess muss aber, um sich selbst steuern zu können, auf Handlungen reduziert, in Handlungen dekomponiert werden.»¹⁵

Dies alles bedeutet die Verabschiedung einer Gesellschaftstheorie, die Systemereignisse konstitutionell auf Handlungen von Individuen und deren Entscheide zurückführt. Verbunden mit dieser Suspendierung ist der Verlust «der Zurechnung des Handelns auf konkrete Einzelmenschen»¹⁶ und damit auch dessen, was in klassischer Terminologie Verantwortung heisst.¹⁷

Luhmann hat damit zu Ende gebracht, was bei seinem Lehrer Talcott Parsons angelegt war. Werkgeschichtlich kann seine Theoriebildung als Abfolge von Bestimmungen des Verhältnisses von Handlungs- und Systemtheorie in Hinsicht auf die Erklärung der Genese moderner Funktionssysteme gelesen werden.¹⁸ Entweder wird das Funktionieren gesellschaftlicher Subsysteme auf Bewusstseinslagen und Handlungen von Individuen zurückgeführt, oder diese Systeme prozedieren ohne Rücksicht auf den Orientierungshorizont ihrer Aktanten.¹⁹ Eine zunächst vertretene Handlungstheorie wird allmählich durch die systemtheoretische Option abgelöst, allerdings ohne dass Parsons sich dabei vollständig vom Handlungsbegriff

¹³ Begriff wird von Luhmann übernommen. Vgl. a. a. O., S. 226.

¹⁴ Vgl. a. a. O., S. 227–230.

¹⁵ A. a. O., S. 193.

¹⁶ A. a. O., S. 229.

¹⁷ Vgl. ebd.: Luhmann kann in der Konstruktion des Komplexes Handlung, Zurechnung, Verantwortung nichts anderes sehen als ein «stark unrealistisches Verhalten», das der Realität nicht entspreche. «Und trotzdem wird alltagsweltlich Handeln auf Individuen zugerechnet.» Dieser eigentlich widersinnige Zurechnungsprozess kann nur erklärt werden, wenn er auf «einen Bedarf für Reduktion von Komplexität» zurückgeführt wird.

¹⁸ Vgl. zu dieser Lesart Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* II, S. 295–444.

¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 302f.

verabschiedet hätte. Dies führt – so das Urteil Jürgen Habermas' – zu einer permanenten Spannung in seinem Theoriegebäude.²⁰

Wo diese Spannung, wie es bei Luhmann dann der Fall ist, zugunsten der systemtheoretischen Möglichkeit aufgelöst wird, muss der Handlungsbegriff aus einer theoriekonstitutiven Rolle verabschiedet werden.

Das ist, wie schon angedeutet, nicht der Weg, den Herms wählt. Vielmehr orientiert er sich an einem Theoriekonzept, von dem er selbst sagt, es sei «alteuropäisch-christlich[...]»²¹ ausgerichtet. Zu verstehen ist darunter eine Theorie der Gesellschaft, deren Fundament freie und verantwortungsfähige Individuen sind, deren Handlungen ein bestimmtes sittliches Ethos zum Ausdruck bringen. Das hat unterschiedliche Gründe, die im Verlauf der folgenden Ausführungen zur Sprache gebracht werden sollen. Es lässt sich aber so viel vorausschicken: Herms tritt erstens mit dem Anspruch an, soziales Verhalten in modernen Gesellschaften besser erklären zu können als die systemtheoretische Variante der Explikation desselben Gegenstandsbezugs. Soll dieser Anspruch eingelöst werden, muss er ein überzeugendes Modell gesellschaftlicher Reflexion auf Basis des methodischen Individualismus vorlegen. Es ist dann überzeugender als alle Konkurrenzmodelle, wenn es die tatsächliche Verfassung moderner Gesellschaften besser erklärt als diese.

Um diesem Anspruch auf Erklärung tatsächlicher sittlicher Verhältnisse nachkommen zu können, muss ein grundsätzlich induktives Verfahren eingeschlagen werden. Ethik ist nach Herms keine Theorie von aus Vernunft oder allgemeinen Prinzipien deduzierten Gesetzen, sondern ein reflexives Verfahren zur Analyse der in einer Gesellschaft tatsächlich geltenden Verhaltensweisen. Sie ist also daran interessiert, das geltende Ethos einer Analyse zu unterziehen, und sie ist mithin einem induktiven Verfahren verpflichtet.²² Gelingen kann die erkenntniserweiternde Deskription eines Ethos allerdings nur dann, wenn es durch trennscharfe Begriffe idealtypisch modelliert wird.

Dazu gehören mindestens zwei Klassen von Begriffen:²³ nämlich erstens solche, durch die der Ethiker dem Material gerecht werden will – also empirische Begriffe. Zweitens sind aber auch Begriffe von ontologischer und transzendentalphilosophischer Natur mit rein kategorialer Qualität nötig.²⁴

²⁰ Vgl. a. a. O., S. 299–301.

²¹ Eilert Herms: *Gesellschaft gestalten*, Vorwort, S. XIX

²² Vgl. Eilert Herms: *Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung*, S. 94 sowie ders.: *Ethik und Ökonomie*, S. 56f. u. ö.

²³ Vgl. Eilert Herms: *Das neue Paradigma*, S. 87.

²⁴ Vgl. a. a. O., S. 81; S. 87 u. ö.

Durch letztere werden die Möglichkeitsbedingungen sittlichen Daseins aufgedeckt, durch erstere das konkrete sittliche Verhalten eines Individuums oder einer Gesellschaft, wie es sich empirisch zeigt.²⁵

Unter diesen Bedingungen kann Ethik in zweifacher Hinsicht den Status normativer Aussagen erreichen: Erstens können im Durchgang durch eine analytische Beschreibung des sozialen Verhaltens einer Gesellschaft diejenigen Regeln aufgedeckt werden, die in dieser Gesellschaft tatsächlich gelten. Nachdem diese Regeln und ihre interne Ordnung durchsichtig geworden sind, kann das Verhalten sich an ihnen orientieren, wenn es durch Konfliktlagen oder Irritationen dazu herausgefordert wird, sich auf sich selbst zu besinnen.²⁶ Insofern entwickelt ethische Reflexion auch verhaltensleitende Kraft. Allerdings steht das durch die Analysearbeit aufgedeckte Regelwerk unter dem Vorbehalt der Modifikation, und mit ihm also auch seine Basisnormen. Wegen dieser Veränderlichkeit des individuellen und gesellschaftlichen Ethos ist Ethik als deren Reflexion eine Daueraufgabe mit wechselnden Resultaten.

Darüber hinaus kann und muss Ethik zweitens bestimmte Normen für menschliches Handeln herausarbeiten, von denen sie universale Geltung behauptet. Um diese Behauptung belastbar zu machen, bedarf es eines erhöhten Begründungsaufwands. Denn sie fusst auf der These, dass mit den ontologischen und transzendentalphilosophischen Voraussetzungen von Handlungen bestimmte Normen verbunden sind, deren Geltung nicht auf eine historisch gegebene Gesellschaftskonstellationen eingeschränkt werden kann.²⁷

Dieses universale Geltung beanspruchende Normenset kann bei der Reflexion auf menschliches Verhalten nicht ausgetauscht werden, ohne die ethische Theorie insgesamt zu wechseln. Denn mit ihm wird über das Menschenbild in ethischer Hinsicht entschieden. Auf dieser Ebene der Grundbegriffe ethischer Theoriebildung gibt es nach Herms keine neutrale und dadurch unanfechtbare Position. Jedes Begriffssystem dependiert, genau wie

²⁵ Dieses Konzept ist ebenfalls bei Schleiermacher abgelesen. Vgl. dazu exemplarisch Eilert Herms: Schleiermachers Erbe.

²⁶ Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 94: Die Form der Ethik «ist deskriptiv; nämlich die deskriptive Theorie des moralischen Charakters (der moralischen Konstitution) von sozialen Ordnungen. Sie fragt nach dem Inhalt von Lebensgefühl und Lebensinteresse, das die Menge der ausschlaggebenden Teilnehmer einer Interaktionsordnung beherrscht, sich in ihr entwickelt hat und durch sie fortgeschrieben wird; und nach seinen sozialkybernetischen Auswirkungen.

Je genauer die Resultate einer solchen deskriptiven Sozialethik sind, desto grösser wird dann auch ihre handlungsleitende Orientierungskraft.»

²⁷ Vgl. a. a. O., S. 91.

die durch es beschriebenen Verhaltensweisen, von einem bestimmten Standpunkt – der bei Herms auch Basisethos heißen kann.

Die reflexive Aufarbeitung des Ethos in der Ethik operiert also nicht im luftleeren Raum, sondern bringt ein bestimmtes Gefüge von Begriffen zur Anwendung. Diese Einsicht in die grundsätzliche Positionalität nicht nur des Ethos, sondern auch der Ethik verdankt Herms seiner Schleiermacherdeutung, nach der es überhaupt keinen Selbst- und Weltzugang gibt, der nicht so oder so positiv bestimmt wäre.²⁸

Allerdings kann das derart durch geschichtliche Vorgaben qualifizierte Begriffssystem einer Ethik – davon geht Herms aus – in einem es übersteigenden reflexiven Prozess durchsichtig gemacht und auf den Begriff gebracht werden. Sofern sie sich nicht unglaublich machen will, ist jede ethische Theoriebildung zur Offenlegung des sie leitenden Basisethos verpflichtet.²⁹ Denn sonst muss sie sich den Anwurf gefallen lassen, hinter Rationalitätsstandards zurückzufallen, die durch andere Theorieentwürfe noch erreicht werden.³⁰

Die spezifische Differenz zwischen unterschiedlichen Ethiktypen wird also durch die Differenzen der in Anspruch genommenen anthropologischen Voraussetzungen und der damit verbundenen Basisethoi präfiguriert. Für Herms kann in Hinsicht auf das von ihm verwendete Begriffsgefüge mindestens zweierlei gesagt werden: Erstens ist er der Auffassung, dass sich menschliches Verhalten am leistungskräftigsten erklären lässt, wenn man Handlungssubjekte als Strebewesen begreift,³¹ die in Abhängigkeit von ihren Interessenlagen intentional die Verwirklichung bestimmter Zuständlichkeiten von Selbst und Welt anstreben. Damit orientiert Herms sich an Schleiermacher und stellt sich grundsätzlich in eine durch ihn begründete Tradition neuzeitlicher Ethiktypen ein. Bekanntlich hatte Schleiermacher in seiner Philosophischen Ethik³² eine dreifach aufgefächerte Form der Moraltheorie gewählt, in der Pflichten-, Tugend- und Güterethik miteinander

²⁸ Vgl. schon Herms' Dissertationsschrift von 1974: Eilert Herms: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*. Vgl. auch die Aufsatzsammlung von ders.: *Menschsein im Werden*.

²⁹ Vgl. Eilert Herms: *Die Wirtschaft des Menschen*, Vorwort, S. XXf. Für Herms bedeutet dies, dass er ethische Analysen auf Basis des «christlichen, näherhin evangelischen, Verständnisses von Ursprung, Verfassung und Ziel (Bestimmung) des menschlichen Lebens» betreibt. (a. a. O., S. XXI).

³⁰ Vgl. Eilert Herms: *Das neue Paradigma*, S. 84.

³¹ Vgl. Eilert Herms: *Die Wirtschaft des Menschen*, Vorwort, S. XX.

³² Vgl. beispielsweise Friedrich D. E. Schleiermacher: *Ethik* (1812/13).

kombiniert werden.³³ Dabei kommt der Güterethik eine vorzügliche Stellung zu, weil sie allein sowohl die Handlungsermöglichung als auch das Gut, auf das diese aus ist, zugleich bedenkt.³⁴ Das kann so weder von der tugend- noch von der pflichtenethischen Erschließung von Handlungen gesagt werden. Denn sie sind an der Beschreibung der subjektiven sittlichen Zustände des Aktanten oder der regelhaften Beschreibung von Handlungen als Erscheinungen von Pflichten interessiert, nicht aber an dem Produkt einer Handlung.³⁵ Insofern arbeiten sie Teilaspekte menschlichen Verhaltens heraus, können allerdings seinem intentionalen Charakter nicht gerecht werden. Allein die Entfaltung der Güterlehre setzt die Pflichten- und Tugendlehre³⁶ schon voraus und integriert die letzteren mithin unumgänglich.³⁷ Herms begreift den Menschen mit Schleiermacher also als ein Strebewesen, dessen Handlungen als das Ergebnis von Abwägungen über die Vorzüglichkeit von Gütern zu beschreiben ist.

Zweitens gibt Herms zu den Grundprinzipien seiner ethischen Theoriebildung folgende Selbstauskunft: «In meinem Fall ist das leitende kategoriale Verständnis der dauernden Bedingungen des Menschseins das christliche, in evangelischer Ausprägung.»³⁸

Dieses Menschenbild integriert neben der Vorstellung von der Intentionalität des Menschen die relative Freiheit seines Willens, die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und vor allem die Annahme, der Mensch könne sich selbst nur als ein Wesen begreifen, dessen Handlungen durchweg durch bestimmte Gewissheiten über sich und seine Lebenswelt geleitet

³³ Schleiermacher hat ab 1804/05 insgesamt achtmal über philosophische Ethik gelesen. Vgl. zu den einzelnen Manuskripten Hans-Joachim Birkner, Einleitung, in: Friedrich D. E. Schleiermacher: Ethik (1812/13), S. XIV–XXII.

³⁴ Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher: Ethik (1812/13), S. 16.

³⁵ Vgl. ebd.: «In der Tugendlehre kommt das Product nicht zur Erscheinung, sondern ist nur implicite gesetzt, unsichtbar. Es ist nur die Vernunft in der menschlichen Natur, oder, was gleich ist, die menschliche Natur zur Vernunftpotenz erhoben.» Auch die Pflichtenethik bleibt in Hinsicht auf das durch eine Handlung angestrebte Gut mangelhaft: «In der Pflichtenlehre ist nur ein System von Formeln unmittelbar gesetzt, das Product erscheint eben so wenig wie die Kurve in ihrer Function erscheint» (ebd.).

³⁶ Pflichten betreffen nach Schleiermacher das sittliche Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft, weil das Individuum nur mittelst gelungener Gemeinschaftsbeziehung überhaupt handlungsfähig wird. Tugenden werden durch Überformung der Natur durch die Vernunft gebildet und sind insofern Möglichkeitsbedingung für Handlungen auf Seiten des Individuums. Vgl. Eilert Herms: Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, S. 10f.

³⁷ Vgl. a. a. O., S. 12–14.

³⁸ Eilert Herms: Die Wirtschaft des Menschen, Vorwort, S. XIX.

sind.³⁹ Diese zuletzt genannte anthropologische Prämisse – Herms gewinnt sie ebenfalls aus seinen Schleiermacherstudien – wird von ihm handlungstheoretisch so ausgedeutet, dass mit ihr eine nicht hintergehbare Möglichkeitsbedingung von Handeln überhaupt genannt ist. Die ethische Quintessenz dieser Feststellung lautet: Menschliches Verhalten bleibt reflexiv unterbestimmt, sofern es nicht als Ausdruck einer geschichtsabhängigen, bestimmten Gewissheit des Individuums begriffen wird. Diese Gewissheit wird in Bildungsprozessen aufgebaut, ist deshalb veränderlich, kann aber durch keine Handlung übersprungen werden. Denn jede Entscheidung für ein bestimmtes Verhalten setzt die Orientierung des Subjekts über «Ursprung, Verfassung und Bestimmung des Personseins»⁴⁰ voraus, weil ohne Gewissheiten über diese Parameter die Führung eines eigenständigen Lebens nicht möglich ist. Zur Führung des eigenen Lebens muss das Subjekt – dies ist die These – über ein der Komplexität seines Lebens angemessenes Set an Gewissheiten darüber verfügen, welche Handlung in welcher Situation ein vorzugswürdiges Gut erzeugen wird.⁴¹

Der Mensch ist also als Strebewesen zu begreifen, dessen Auffassung von der Vorzugswürdigkeit von Gütern sich einer bestimmten Weltanschauung verdankt, in der nicht nur der gegenwärtige Zustand von Selbst und Welt bewusst wird, sondern auch ein Wissen darum, wie dieser Zustand zum Besseren überboten werden kann. Die Welt präsentiert sich dem Subjekt danach als «bestimmtes Bestimmbarsein, als Praxissituation des Menschen, also als der Inbegriff seiner Möglichkeiten eines leibhaften und somit folgeträchtigen, weltsymbolisierenden und weltgestaltenden Handelns»⁴². Diese Erfahrung der Welt als einer bestimmten und zugleich durch Handlungen bestimmbar erscheinenden Erscheinung wird bei Herms definitionsgemäss «mit dem Ausdruck <Sinn> angesprochen»⁴³.

Dabei handelt es sich um ein anspruchsvolles Sinntheoriekonzept, das nicht nur die reine Erkenntnis von Welt betrifft, sondern darüber hinaus eine handlungstheoretische Pointe hat. Sinnvoll erscheint die Welt einem Subjekt dann, wenn sie sich ihm nicht nur als eine bestimmte Konstellation diskreter, aber korrelativ aufeinander bezogenen Entitäten präsentiert, sondern wenn zugleich die Bestimmbarkeit der Konstellation durch das Handeln desselben Subjekts bewusst wird. Kennzeichnend für die *conditio humana* ist die Erschliessung einer sinnvollen Welt als einer solchen Ordnung

³⁹ Für einen ersten Überblick über die damit eingenommene Selbstpositionierung vgl. Eilert Herms: *Gesellschaft gestalten*, Vorwort, S. XX–XXIV.

⁴⁰ Eilert Herms: *Anforderungen des konsequenten weltanschaulichen/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen*, S. 349.

⁴¹ Vgl. Eilert Herms: *Zusammenleben im Widerstreit der Menschenbilder*, S. 104f.

⁴² Eilert Herms: *Sinn als theologischer Grundbegriff*, S. 388.

⁴³ Ebd.

von Elementen, die durch Handlungen verändert werden kann und soll. Jeder epistemische Akt hat aus diesem Grund praktische Implikationen.⁴⁴

Das Sinnerlebnis ist deshalb immer dann gestört oder unmöglich geworden, wenn das Subjekt sich selbst und seine Welt so wahrnimmt, dass ihm keine Handlungsoptionen bleiben. Man muss Herms' Ablehnung aller systemtheoretischen Gesellschaftskonzeptionen deshalb auch unter sinntheoretischen Gesichtspunkten begreifen. Für ein Theoriekonzept, das Handlungen nicht mehr als entscheidungsabhängiges intentionales Verhalten von Individuen begreift, bleibt das Sinnpotenzial, das mit einem solchen Handlungsbegriff gegeben wäre, unwiderruflich versunken.

Bedingung der Möglichkeit von Herms' Sinnkonzept ist die Möglichkeit zu freiem Verhalten. Dass Freiheit für Herms nicht absolut, sondern lediglich relativ zu denken ist, weil sie ihrerseits auf Bestimmungen unterschiedlicher Art angewiesen ist, die ihr vorgegeben sind und die sie als solche nicht setzen kann, wird im Einzelnen zu explizieren sein. Eine dieser Bestimmungen, von denen gilt, dass sie dem frei handelnden Subjekt vorgegeben sind, ist die Qualität seiner Weltanschauung. Mit ihr ist über die Qualität des Sinns von Selbst und Welt entschieden und also im Grundsatz auch darüber, welche Güter als erstrebenswert gelten können.

Sofern das richtig ist, müssen alle Beschreibungen menschlichen Verhaltens dann defizient bleiben, wenn sie die Gesinnung der Handlungssubjekte für nicht massgeblich halten. Dies ist in solchen «Konzeptionen» der Fall, «die gesellschaftliche Zustände ausnahmslos als Resultate eines evolutionären Geschehens begreifen, welches so geartet ist, dass für seinen Verlauf die Wahlentscheidung einzelner belanglos ist.»⁴⁵ Herms Theoriebildung befindet sich deshalb in einem Rivalitätsverhältnis zu Gesellschaftstheorien auf Basis eines methodischen Kollektivismus.

Zugleich baut Herms – das ist schon angedeutet worden – ein Konkurrenzverhältnis zu allen ökonomischen Theorietypen auf, die im Anschluss an Gary S. Becker das ökonomische Modell zur Erklärung menschlichen Verhaltens auf alle anderen Felder der Sozialforschung ausdehnen.⁴⁶ Zwar ist durch die Beschreibungsweise der Wirtschaftswissenschaften das Sinnpo-

⁴⁴ Herms sieht sich damit in Kongruenz zu einer grossen Linie neuzeitlicher Erkenntnistheorie, die von Kant über Schleiermacher und Hegel zu Husserl und Heidegger reicht. Deren Denkversuche verbinde «die Stiftung eines identischen Sachverhaltes: nämlich des Erscheinens, Erschlossenseins von etwas *als* bestimmbar für und durch diejenigen individuellen Instanzen, für welche jene erscheinenden (erschlossenen) Sachverhalte erschlossen sind» (a. a. O., Hervorhebung im Original).

⁴⁵ Eilert Herms. Das neue Paradigma, S. 88.

⁴⁶ Vgl. Gary S. Becker: Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens, S. 1–15.

tenzial menschlichen Daseins nicht an sich verstellt. Ihr methodischer Individualismus erlaubt die Entfaltung von Gesellschaftstheorie unter dem Gesichtspunkt individuellen intentionalen Verhaltens und wäre insofern kompatibel mit einer Sinntheorie, die davon lebt, dem Subjekt Handlungsoptionen offenzuhalten.

Fraglich ist allerdings, ob die Qualität der intentionalen Gerichtetheit menschlichen Daseins dann angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann, wenn die Ökonomik sich als gesellschaftstheoretische Leitwissenschaft begreift. Von Herms jedenfalls wird das bestritten, weil das ökonomische Paradigma zur Beschreibung menschlichen Verhaltens sich zur Qualität menschlicher Ziele indifferent verhält. Zwar unterstellt es – ähnlich wie die christliche Anthropologie –, dass Menschen Strebewesen sind und organisiert seine Theorie der Gesellschaft auf dieser Basis. Es ist aber grundsätzlich nicht daran interessiert, welche Güter angestrebt werden.

Für das christliche Menschenbild ist die positive und explizite Bestimmung von Handlungszielen und damit die Konkretion von Sinn allerdings unaufgebbbar. Denn der Mensch – so Herms – ist Strebewesen auf Basis einer positiv bestimmten Selbst- und Weltwahrnehmung, deren Qualität sich Bildungsprozessen verdankt, in denen über die Qualität von im Bewusstsein gegebenen Sinnhorizonten entschieden wird. Mit dem christlichen Selbst- und Weltverständnis wird zugleich ein bestimmter Sinnhorizont erschlossen, dessen materiale Ausgestaltung an der Idee des höchsten durch menschliche Handlungen anzustrebenden Guts hängt. Die Konkretion der Idee vom höchsten Gut ist in der christlichen Weltanschauung deshalb massgebend für die Qualität des Sinnerlebnisses.

Diese Konkretion analytisch zu beschreiben, ist Aufgabe der Materialethik, die ihrerseits abhängt von fundamentalethischen Anstrengungen, in denen die Bedingungen der Möglichkeit individuellen und gesellschaftlichen Handelns offengelegt werden.⁴⁷

Die folgenden Überlegungen sind nicht Herms' Materialethik gewidmet, sondern wenden sich seiner Fundamentelethik zu. Diese zerfällt in zwei Teile: der erste bietet eine anthropologische Basistheorie menschlichen Handelns, der zweite eine Theorie der Gesellschaft. Beide Teile haben sinntheoretische Absicht und müssen aus den genannten Gründen in Abgrenzung zu system- und wirtschaftstheoretischen Alternativen entfaltet werden.

⁴⁷ Herms' Theoriebildung ist jeweils so aufgebaut, dass den material orientierten Überlegungen und Studien diejenigen Reflexionen vorangestellt werden, in denen die ethischen Grundbegriffe im Rahmen einer Theorie der Gesellschaft geklärt werden. Diese wiederum hat ihre Basis in einer bestimmten, an Schleiermacher orientierten Anthropologie.

Dabei geht es vor allem um die Konkurrenz von wissenschaftlichen Beschreibungstypen gesellschaftlicher Realität. Wie diese Konkurrenz entschieden wird, ist aus der Sicht Herms' nicht belanglos. Denn die Art und Weise der theoretischen Beschreibung sozialer Wirklichkeit wirkt sich «auf das Selbstverständnis und den Paradigmenbestand aller beteiligten Wissenschaften» aus.⁴⁸ Ist in den Wissenschaften aber erst einmal ein bestimmtes Paradigma⁴⁹ zur Erfassung von sozialer Wirklichkeit etabliert, wirkt sich dies auch auf die praktische Entwicklung der Gesamtgesellschaft aus.⁵⁰ Denn vermittelt über Funktionseliten⁵¹ wird das jeweilige Selbstverständnis der Wissenschaften auch im Vollzug der gesellschaftlichen Subsysteme wirksam.⁵²

Vor dem Hintergrund dieser ersten Überlegungen zur Anlage von Herms Sozialethik bietet es sich an, zunächst seinen Personbegriff zu explizieren, um sodann sein Konzept von Sozialität und damit zusammenhängend seinen Begriff von Sozialethik eingehend zu untersuchen. Ist die im Folgenden angestrebte Deutung zutreffend, gründet Herms' Individual- wie Sozialethik in einem Konzept relativer Freiheit, die sich selbst verdankt weiss und deren Realisierung immer positiv bestimmte Ziele verfolgt. Genau durch diesen Realisierungsvorgang von Freiheit wird das Erleben von Sinn möglich.

7.2. Personales Dasein

Wegen der Grundentscheidung, seine Gesellschaftstheorie auf Basis eines methodischen Individualismus zu entfalten, ist Herms zur Explikation eines hinreichend belastbaren Begriffs des Individuums genötigt. Dazu werden von ihm fundamentalanthropologische Überlegungen subjektivitätstheoretischer Natur angestellt.

Man wird ohne zu übertreiben sagen können, dass Herms einen Gross- teil seiner anthropologischen Theoriebildung seinen Schleiermacher-Studien verdankt. Wie bei Schleiermacher ist die Basis aller weitergehenden Erwägungen eine Subjektivitätstheorie, deren Herzstück eine Theorie unmittel-

⁴⁸ Eilert Herms: Das neue Paradigma, S. 79.

⁴⁹ Herms definiert den Begriff unter Anlehnung an Georg C. Lichtenberg so: «Unter einem Paradigma verstehen wir ein bewährtes und zu schulmässiger Selbstverständlichkeit gelangtes Muster wissenschaftlicher Theorie- und Urteilsbildung.» (ebd.)

⁵⁰ Vgl. a. a. O., S. 80.

⁵¹ Vgl. zur Bedeutung und zur Abgrenzung des Begriffs von dem der Wertelite Eilert Herms: Elite aus christlicher Sicht.

⁵² Vgl. Eilert Herms: Das neue Paradigma, S. 98

baren Selbstbewusstseins ist. Bei Schleiermacher wird unmittelbares Selbstbewusstsein beschrieben als eine nicht reflexiv vermittelte Form der Selbstbezüglichkeit, in der Identitätsgefühl vermittelt wird mit dem Bewusstsein «veränderlichen Soseins»⁵³.

Den Begriff des unmittelbaren Selbstbewusstseins hat Schleiermacher – so Herms – von Friedrich H. Jacobi übernommen.⁵⁴ Mit Jacobi verbindet sich eine Konzeptualisierung von Selbstbewusstsein, durch die sowohl das Konstitutions- als auch das Identifikationsproblem reflexiver Rückbezüglichkeitsmodelle überwunden werden soll. Beide Problemlagen sind spätestens seit Fichte bekannt:⁵⁵ Soll Selbstbewusstsein durch einen reflexiven Akt aufgebaut worden sein, verfängt es sich in einer zirkulären Struktur. Sofern das Subjekt sich auf sich als Subjekt-Objekt-Einheit reflexiv besinnt, muss es sich als diese Einheit schon voraussetzen.⁵⁶ Der Ursprung des Selbstbewusstseins kann also nicht ein reflexiver Akt sein.⁵⁷ Neben dieser unüberwindlichen Schwierigkeit in Hinsicht auf den Ursprung von Selbstbewusstsein, verbindet sich mit dem Konzept von Selbstbezüglichkeit eine weitere Komplikation. Offen bleibt nämlich wie das Ich, sofern es sich selbst als Objekt ergreift, dieses Objekt als identisch mit sich wissen kann. «Offensichtlich kann es dies nur, wenn es zuvor schon von sich weiss. Denn nur aus solchem Wissen ist es ihm möglich zu sagen: Was ich erfasse, das bin ich selbst.»⁵⁸

Dieser doppelten Einsicht trägt das Konzept des unmittelbaren Selbstbewusstseins Rechnung. Sein subjektivitätstheoretischer Sinn besteht also zunächst darin, eine Vertrautheit des Ich mit sich selbst zu beschreiben, die einer selbstreferenziellen Struktur folgt, aber nicht durch Reflexionsakte aufgebaut wird, sondern jedem reflexiven Prozess konstitutions- und identitätslogisch voraus liegt. Wenn Herms sich den Begriff des unmittelbaren Selbstbewusstseins aneignet, dann bleiben die genannten Schwierigkeiten also hinter ihm. Denn unmittelbares Selbstbewusstsein meint zunächst ein ursprüngliches – und also unvermitteltes – Sichhaben des Subjekts, das sich «als eine geschichtlich existierende individuelle Person»⁵⁹ inne wird.

⁵³ Friedrich D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (1830/31), § 4.

⁵⁴ Vgl. Eilert Herms: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, S. 121–141 sowie ders.: *Beseelung der Natur durch die Vernunft*, S. 98.

⁵⁵ Vgl. dazu Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 191–218.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., S. 193f.

⁵⁷ Vgl. ebd.: «Denn ›Reflexion‹ kann nur bedeuten, dass ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht wird.»

⁵⁸ Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 195.

⁵⁹ Eilert Herms: *Füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet*, S. 29.

Diesem Vertrautsein des Ich mit sich selbst wird bei Herms nun – dafür dass es eine Form nicht vermittelter Reflexivität ist – allerdings eine hohe Leistungskraft zugemutet. Denn Herms ist der Auffassung, in ihm präsentierte sich dem Ich eine bestimmte und also distinkte Vorstellung von sich selbst und der Welt. Und diese Vorstellung sei durch eine Bildungsgeschichte erzeugt.⁶⁰

Der Sachverhalt, nach dem sich das Subjekt immer schon als so und so bestimmtes vorfindet, ist, wie Herms meint, bedingt durch seine Leiblichkeit.⁶¹ Sie lässt das Subjekt unüberspringbar in Wechselbeziehung zu kopräsenten Individuen stehen. Fraglich ist nun, wie diese Wechselbeziehung bewusst wird. Zur Alternative stehen mindestens zwei Möglichkeiten: Entweder wird die Wechselbeziehung durch Reflexionsakte in das Selbstbewusstsein des Subjekts überführt, oder sie wird diesem unmittelbar bewusst. Herms optiert für die zweite Möglichkeit, wenn er festhält: «Dass unser Erleben leiblich (sinnlich) bestimmt ist, heisst: Wir sind uns unmittelbar präsent als in Relation zu anderen gleichzeitigen (kopräsenten) Individuen stehend.»⁶²

Wie gesagt integriert diese Option unmittelbarer Selbst- und Umweltgewissheit bei Herms ein distinktes Wissen des Subjekts von sich und kopräsenten Individuen. Das ist insofern bemerkenswert, als Bestimmtheit durch Prädikation zustande kommen kann. Der dazu notwendige apophantische Akt kann allerdings nur durch Reflexionsleistungen aufgebaut werden. Herms muss also irgendeine Form von rationaler Reflexivität im unmittelbaren Selbstbewusstsein unterbringen. Und genau dies tut er auch: Es «muss also unserem unmittelbaren Erleben gerade als leibhaftem und sinnlichem eine ursprüngliche Rationalität zugesprochen werden»⁶³.

Vorausgesetzt ist dabei, dass unmittelbares Erleben sich mit Reflexionsleistungen so synthetisieren lässt, dass die Produkte dieser Synthese doch in der Form unmittelbaren Selbstbewusstseins wahrgenommen werden können. Herms meint nun, dass dies nicht nur möglich, sondern auch alltäglich ist. Und er sieht Schleiermacher in seiner Theorie des Selbstbewusstseins ebenfalls eine solche Synthese denken. Dieser habe schon bei Jacobi einen derartig um Reflexionsleistungen erweiterten Begriff unmittelbaren Selbstbewusstseins vorgefunden und sich zu eigen gemacht. Schleiermacher arbeite dann präziser als Jacobi selbst heraus, dass im unmittelbaren Selbstbewusstsein zwei Ebenen gleichursprünglich miteinander verschränkt sind: diejenige «des sinnlichen, vermittelten Objektbewusstseins» und diejenige

⁶⁰ Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 89–91.

⁶¹ Vgl. Eilert Herms: Füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet.

⁶² A. a. O., S. 35.

⁶³ A. a. O., S. 37.

«des unmittelbaren, das Selbst und seine Aussenwelt zumal umfassenden Realitätsbewusstseins»⁶⁴. Der Vollzug dieses doppelt kodierten unmittelbaren Selbstbewusstseins geht nach Herms bei Schleiermacher nicht darin auf, reines – aber noch unbestimmtes – Erleben eines mit der Welt in Interdependenz stehenden Selbstbewusstseins zu sein. Und es ist auch nicht lediglich als ein noch völlig unqualifiziertes «Innesein mentaler Lebendigkeit überhaupt»⁶⁵ zu begreifen, wie etwa Ulrich Barth in seiner Deutung von Schleiermachers Dialektik vorgeschlagen hat. Sondern es müsse angesprochen werden als «das unmittelbare Innesein einer bestimmten Wirklichkeit»⁶⁶.

Diese Lesart Schleiermachers ist bemerkenswert und erklärungsbedürftig. Schleiermacher selbst gibt in der Einleitung seiner Glaubenslehre die Auskunft, dass das Ich sich selbst nicht bloss als mit sich selbst Identisches wahrnimmt, sondern auch als ein Veränderliches. Und dieses Bewusstsein der Veränderlichkeit impliziert nach § 4 der Glaubenslehre das Bewusstsein des «Zusammensein[s] mit anderem»⁶⁷. Diese Einsicht Schleiermachers in den subjektivitätstheoretischen Zusammenhang von Innen- und Aussenbewusstsein ist unstrittig. Von dem im Selbstbewusstsein mitgesetzten Anderen sagt Schleiermacher nun allerdings ausdrücklich, dass es zunächst – und das meint im unmittelbaren Selbstbewusstsein – noch nicht näher bestimmt ist.⁶⁸ Sollte es richtig sein, dass Bestimmtheit des mit gesetzten Anderen Bedingung der Möglichkeit von Bestimmtheit des Selbst ist, wäre zu folgern, dass unmittelbares Selbstbewusstsein dem Ich keine Bestimmtheit des Selbst präsentieren kann und es sich mithin um einen Akt von qualitätsloser Selbstinnewerdung handelt. Jede qualifizierende Selbstbestimmung wäre in diesem Fall reflexionsdependent. Herms allerdings neigt einer anderen Lesart der Schleiermacherschen Texte zu, wenn er darauf besteht, sowohl der junge wie der reife Schleiermacher habe das unmittelbare Selbstbewusstsein

⁶⁴ Eilert Herms: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften*, S. 138.

⁶⁵ Ulrich Barth: *Der Letztbegründungsgang der Dialektik*, S. 369.

⁶⁶ Eilert Herms: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften*, S. 154.

⁶⁷ Friedrich D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (1830/31), § 4.1.

⁶⁸ Vgl. ebd.: «Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewusstsein, mit dem wir es hier allein zu tun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplizität des Selbstbewusstseins der Grund warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Sosein zurückschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Akt, mit dem wir es jetzt nicht zu tun haben.»

als eine qualifiziert bestimmte Form von Selbstbezüglichkeit verstanden.⁶⁹ Es gibt danach real überhaupt kein unbestimmtes Selbstbewusstsein, und unmittelbares Selbstbewusstsein erhält seine Qualifikation durch die Bildungsgeschichte des Subjekts, weshalb es als «radikal erlitten»⁷⁰ zu begreifen ist. Freilich kann diese Geschichte und ihr Resultat – also das bestimmte unmittelbare Selbstbewusstsein – Gegenstand von Reflexionsleistungen desselben Subjekts werden, und sie drängen auch dazu.⁷¹ Genau dieses Gefüge von Leistungen ist Basis von Schleiermachers Theorie des Wissens. «Wissen» ist also «eine Weise der eigenverantwortlichen reflektierenden Selbstergreifung, die den Selbstem aufgrund ihrer unmittelbaren Selbsterschlossenheit ermöglicht und zugemutet wird»⁷². Der Gegenstandsbereich von Wissen ergibt sich deshalb aus den Bezügen, in denen das Ich als unmittelbares Selbstbewusstsein steht: Welt, Selbst, Gott.⁷³ Im Zuge des reflexionsabhängigen Aufbaus von Wissen erhält dann auch das zunächst noch unbestimmte Andere aus §4 der Glaubenslehre seine qualifizierende Bestimmung. Der Aufbau von Wissen ist also abhängig davon, dass unmittelbares Selbstbewusstsein immer schon eine qualifizierte Bestimmung hat. Diese Bestimmung wird durch Reflexionsakte in die Form des Wissens überführt. Wissen als Produkt reflektierender Tätigkeit des Selbstbewusstseins hat «zu seinem Gegenstand und Grund das <unmittelbare Selbstbewusstsein>»⁷⁴.

Zwischen unmittelbarem und reflektiertem Selbstbewusstsein besteht also ein asymmetrisches Verhältnis insofern, als letzteres sich ohne ersteres überhaupt nicht vollziehen würde und auch keinen Gegenstand hätte. Nun kann allerdings – und das ist entscheidend für den geschichtlichen Verlauf von Selbstbewusstsein – das durch Reflexionsleistungen aufgebaute Wissen von sich und der Welt in unmittelbares Selbstbewusstsein überführt werden – dann nämlich, wenn das durch Reflexion erreichte Wissen zu einem Bestandteil derjenigen Bestimmtheit wird, die das Subjekt in einem späteren Akt unmittelbar von sich bewusst macht. Menschliches Leben vollzieht sich also «als die Kette der Akte des aktiv reflektierten Selbstbewusstseins auf dem Boden und im Horizont des unmittelbaren (radikal erlittenen) Selbstbewusstseins; und dies mit der Folge, dass jede gewordene, jede effektiv erreichte Bestimmtheit des Selbstbewusstseins reflektiertes Selbstbewusstsein

⁶⁹ Vgl. Eilert Herms: Religion, Wissen und Handeln bei Schleiermacher, S. 291–295 sowie ders.: Schleiermachers Verständnis der exegetischen Theologie, S. 428–438.

⁷⁰ Eilert Herms: Schleiermachers Verständnis der exegetischen Theologie, S. 430.

⁷¹ Vgl. a. a. O., S. 434–438.

⁷² A. a. O., S. 435.

⁷³ Vgl. a. a. O., S. 438.

⁷⁴ Eilert Herms: Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewusstseins, S. 410.

auf dem Boden und im Medium des unmittelbaren ist und dann auch wiederum unmittelbares Selbstbewusstsein (Erleben) von reflektiertem Selbstbewusstsein»⁷⁵. Das unmittelbare Selbstbewusstsein kann also eine Entwicklung durchmachen, die sich aus einem Wechselspiel mit solchem Wissen ergibt, das aus Reflexionsleistungen aufgebaut ist. Möglichkeitsbedingung für dieses Wechselspiel ist aber, dass Selbstbewusstsein sich immer schon unmittelbar als bestimmtes vorfindet. Denn ohne derartige Selbstvorfindlichkeit ist überhaupt keine Reflexion möglich.

Sowohl für den von Herms gedeuteten Schleiermacher als auch für Herms' eigene Theoriebildung gilt also, dass unmittelbares und eine bestimmte Qualität von Selbst und Welt immer schon setzendes Selbstbewusstsein die Möglichkeitsbedingung aller weiteren Vollzüge des Subjekts sind. Herms' Schleiermacher-Deutung muss sich also um den Nachweis bemühen, dass die *Dialektik* ihre Pointe darin hat, ein Verfahren des Aufbaus von Wissen zu beschreiben, das auf bestimmter Sprache aufruht. Diese Einsicht habe Schleiermacher, so Herms, spätestens mit seiner 1818 gehaltenen Psychologievorlesung⁷⁶ gewonnen. Der letzte und einheitsbildende Punkt allen Wissens sei die durch sprachliche Bestimmungen geprägte Psyche, nicht ein positionsneutrales Verfahren reinen Denkens.⁷⁷ Für die Erstellung des Systems der Wissenschaften bedeutet dies, dass es auf einer Theorie des bestimmten Selbstbewusstseins aufruht und seinen Kulminationspunkt nicht in einer Theorie reinen Denkens hat. Herms ordnet die Dialektik wissenschaftssystematisch deshalb der Ethik ein,⁷⁸ weil in letzterer «die schlechthin allgemeine *Produktionsform* von Wissen bestimmt»⁷⁹ werde. Für Wissen gilt danach wie für den Bereich der Sitten auch, dass es real nicht anders konstituiert und gegeben sein kann als vermittelt durch sprachliche Symbolisierungen, die in bestimmter und gemeinschaftsabhängiger Form vorliegen.⁸⁰

Wenn zudem zugestanden ist, dass der systemtragende Boden in Schleiermachers System eine Ethik ist, in der der Vollzug von Vernunft sprachlich gebunden wird und deshalb immer schon zeitbedingte Bestimmungen bei

⁷⁵ Eilert Herms: Schleiermachers Verständnis der exegetischen Theologie, S. 430.

⁷⁶ Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher: Psychologie.

⁷⁷ Vgl. a. a. O., S. 446–448: Schleiermacher bindet in seiner 1818 erstmals gehaltenen Vorlesung zur Psychologie den Aufbau von Wissen an gedankliche Tätigkeit, die ihrerseits durch sprachlichen Ausdruck präfiguriert ist. Gedankliche Operation und sprachliche Positivität sind notwendig aneinander gebunden. Sprache ist kein Abstraktum, sondern ein «Schatz von Namen, in welchen die Subjecte gesetzt sind» (a. a. O., S. 447).

⁷⁸ Vgl. Eilert Herms: Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher.

⁷⁹ A. a. O., S. 6

⁸⁰ Vgl. a. a. O., S. 16f.

sich führt, dann muss laut Herms geschlossen werden, dass Wissen nur als bestimmtes Wissen gegeben sein kann. Dies gilt auch für die Gewissheit des Selbstbewusstseins, wenn es als Vollzug von Vernunft im weitesten Sinne zu begreifen ist.⁸¹ Das bedeutet, dass unmittelbares Selbstbewusstsein als Ursprung allen Wissens unhintergebar qualitative Bestimmungen über das Selbst und die Welt bewusst macht.

Herms findet bei Schleiermacher also einen von Jacobi inspirierten Begriff des unmittelbaren Selbstbewusstseins, den er sodann bei seiner eigenen Entfaltung von Gesellschaftstheorie und Ethik in Anschlag bringt, vor: Er ist der Überzeugung, dass Handlungen als menschliches Verhalten zu begreifen sind, das sich aus bestimmten und distinkten Gewissheiten über das Selbst und die Umwelt speist.⁸² Diese Gewissheiten über das Selbst und die Welt gehören zu den Möglichkeitsbedingungen von Handlungen und können deshalb nicht durch die Handlung selbst und auch nicht durch Reflexion auf die Handlung bereitgestellt werden. Sie sind vielmehr immer schon vorausgesetzte Bedingung der Möglichkeit menschlichen Verhaltens.

Sinntheoretisch gewendet bedeutet das für Herms, dass die unmittelbaren Gewissheiten über das Selbst und die Welt auch über die Qualität des Sinnerlebens entscheiden. Wenn Sinn nämlich die Wahrnehmung von Wirklichkeit als einer bestimmten Ordnung meint, die zugleich offen ist für Veränderungen, die aus Handlungen resultieren,⁸³ dann ist die Qualität dieses Sinnerlebnisses in doppelter Weise abhängig von den im unmittelbaren Selbstbewusstsein gegebenen Gewissheiten: in Hinsicht auf die Erkenntnis und in Hinsicht auf dasjenige, was zu tun ist.

Für das Bewusstsein des Handelnden sind diese Gewissheiten in gelungstheoretischer Hinsicht zuverlässig im Sinne einer subjektiv empfundenen Wahrheit. In handlungstheoretischer Hinsicht werden durch sie vor allem Parameter auf zwei Ebenen festgelegt: Zum Ersten geht es um die technischen Folgen einer Handlung. Bevor eine Handlung realisiert werden kann, muss das Subjekt abschätzen können, wie diese sich auswirken wird. Dazu ist die Kenntnis von Regeln über die Folgeträchtigkeit einer Handlung nötig.⁸⁴ Ob die durch Regelanwendung abgeschätzten Folgen dann tatsächlich eintreten werden, ist damit noch gar nicht gesagt. Denn das Subjekt kann in seiner Regelanwendung fehlgehen, wenn es der Situation unangemessene Regeln zu Rate zieht. Oder die nicht durch die Handlung gesetzten Umstände zeigen sich als der eigentlich verfolgten Intention ungünstig. Trotzdem gilt, dass ohne die Abschätzung der Folgen einer Handlung eine

⁸¹ Vgl. a. a. O., S. 43f.

⁸² Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 63–66.

⁸³ Vgl. Eilert Herms: Sinn als theologischer Grundbegriff, S. 393.

⁸⁴ Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 64.

Entscheidung für ein bestimmtes Verhalten schlechterdings nicht gefällt werden kann.

Die zweite durch jede Handlung in Anspruch genommene Art der Gewissheit betrifft das durch sie verfolgte Gut. «Das können», so Herms, «verschiedene Ziele sein, die aber alle nur dann als ›Güter‹ in Betracht kommen können, wenn sie jedes für sich ein Beitrag zur Realisierung dessen sind, was der Handelnde *überhaupt* als *das* für ihn *Gute* – in der Ausdrucksweise der klassischen Tradition also: als ein ›höchstes Gut‹ anstrebt»⁸⁵. In Hinsicht auf die Ordnungsgesetze der angestrebten Güter orientiert sich Herms also ebenfalls an Schleiermacher. Dieser hatte angenommen, die Güte eines handelnd angestrebten Objekts sei abhängig von seiner Stellung in einem System von Gütern, das seinen Abschluss in einer Idee vom höchsten Gut hat. Dieses höchste Gut ist für Herms insofern Integral aller anderen Güter als es genau dann realisiert ist, wenn seine Bestandteile realisiert sind: «Jedes sittlich Gewordene ist ein Gut und die Totalität desselben Eines, also das höchste Gut. Die objektive Darstellung des Ethischen also ist die Darstellung der Idee des höchsten Gutes.»⁸⁶

Handlungen sind für Herms intentionale und folgeträchtige Operationen, durch die – und das ist analytisch mit ihrer Intentionalität gegeben – das Handlungssubjekt ein Gut anstrebt. Über die Qualität der Vorstellung des höchsten Guts wird nicht durch den Handlungsakt entschieden, sondern sie ist ihm mit den Bestimmungen des unmittelbaren Selbstbewusstseins vorgegeben. «Diese selektionsleitende Gewissheit ruht selber in – bzw. ist eingeschlossen in – derjenigen Selbstgewissheit der handelnden Person, in der diese ihres eigenen Personseins, seiner (aller denkbaren Akten der Person als ihre Möglichkeitsbedingungen vorgegebenen) Verfassung, seines Ursprungs und seiner ursprünglichen Bestimmung (seines Hingeordnetseins auf ein unüberholbares Ziel) inne ist.»⁸⁷ Wenn derartiges Wissen über sich selbst, das höchste Gut und zudem Regelwissen darüber, wie das Subjekt sich diesem unüberholbaren Ziel seiner Handlungen am besten annähert, Teil der Selbstgewissheit des Individuums sein soll, dann muss die Struktur Selbstbewusstsein so gedacht werden, dass sie diesen Anforderungen auch gerecht werden kann.

Selbstbewusstsein – so kann Herms' Position in Hinsicht auf die handlungstheoretische Leistungskraft dieses Konzepts zusammengefasst werden – muss deshalb mit Gewissheit Bestimmtheiten über Handlungsziele des Subjekts und Verlaufsregeln bereitstellen. Zwar geht der Geltungsraum der Gewissheit streng genommen nicht über das Subjekt hinaus. Für dieses muss die Geltung allerdings unzweifelhaft sein, soll sie zur Orientierung der

⁸⁵ A. a. O., S. 65 (Hervorhebungen im Original).

⁸⁶ Friedrich D. E. Schleiermacher: Ethik (1812/13), S. 16.

⁸⁷ Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 65.

Handlung hinreichen. Das ist der Fall, wenn sie dem Subjekt bei seinem Vollzug von Selbstbewusstsein schon vorgegeben ist. Einen diesen Anforderungen genügenden Begriff von Selbstbewusstsein hat Herms bei Schleiermacher vorgefunden. Unmittelbares Selbstbewusstsein stellt also handlungsrelevante Gewissheiten über Güter und Klugheitsregeln zur Erreichung dieser Güter bereit.

In welcher Weise das unmittelbare Selbstbewusstsein und mit ihm alle handlungsrelevanten Gewissheiten mit Religion verkettet sind, muss nun in Betracht kommen: Herms repristiniert Schleiermachers Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewusstseins auch in Hinsicht auf die doppelte Relationalität, die das Subjekt darin erlebt. Schleiermacher hatte bekanntlich das unmittelbare Selbstbewusstsein als ein solches bestimmt, in dem das Subjekt sich eines Interaktionsverhältnisses zur Welt bewusst wird. Relatives Freiheits- und Abhängigkeitsbewusstsein sind die unhintergebar aufeinander bezogenen Grundformen der Wahrnehmung von Welt und Selbst.⁸⁸ Dasjenige andere, zu dem das Subjekt eine derartig interdependente Beziehung notwendig hat, wird in der Glaubenslehre «als das gesamte Ausseruns» oder als «Welt»⁸⁹ angesprochen. An der Weltrelation tritt dann, weil dieses als Wechselverhältnis kein schlechthinniges Freiheitsbewusstsein zulässt, ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl auf.⁹⁰ Denn mit dem Ausbleiben von schlechthinnigem Freiheitsgefühl wird zugleich die Unverfügbarkeit der Konstitution von Selbst und Welt bewusst.⁹¹ Im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit wird das zunächst noch unbestimmte «*Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins»⁹² für uns erlebbar.

Herms eignet sich diese Beschreibung der menschlichen Relationsstruktur an, modifiziert sie allerdings in einer entscheidenden Hinsicht. Er beschreibt das Welt- und Gottesverhältnis des Subjekts konsequent in Hinsicht auf seine moraltheoretische Relevanz. Der Grund für diese ethische Umkodierung der Selbstbewusstseinstheorie ist sinntheoretischer Natur. Wenn

⁸⁸ Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (1830/31), § 4.1f.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. a. a. O., § 4.3.

⁹¹ Ob Schleiermacher meint, im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit werde die Unverfügbarkeit der Konstitution der Struktur Selbstbewusstsein oder derjenigen einfachen Elemente, auf die die relative Freiheit sich bezieht – also Selbst und Welt – kann hier nicht diskutiert werden. Beide Meinungen werden vertreten. Erstere von Konrad Cramer: *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewusstseins*. Die zweite Deutung wird vertreten von Ulrich Barth: *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen der Glaubenslehre*.

⁹² Friedrich D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (1830/31), § 4.4.

nämlich Sinnerfahrungen davon abhängig sind, dass mit der Struktur Selbstbewusstsein zugleich das Bewusstsein von der aktiven Bestimmbarkeit der Qualität derselben Struktur einhergeht,⁹³ dann müssen die in der Struktur Selbstbewusstsein unmittelbar gegebenen Inhalte – also das so und so bestimmte Ich und seine so und so bestimmte Welt – als durch Handlungen veränderlich bewusst werden. Denn ohne dieses Bewusstsein der Möglichkeit, auf die im Selbstbewusstsein präsente Welt und das ebenfalls dort präsente Selbst in Freiheit einwirken zu können, kann es kein Sinnerleben geben.

Herms muss also darum bemüht sein, die Struktur Selbstbewusstsein als eine solche zu beschreiben, in der das Subjekt sich unmittelbar als ein qualitativ bestimmtes vorfindet. Diese Bestimmung ist Grundlage aller seiner Vollzüge, muss aber zugleich so vorgestellt werden, dass sie durch freie Handlungen intentional verändert werden kann. Diesem doppelten Anspruch kommt Herms nach, indem er einerseits Schleiermachers Bildungsbegriff zur Beschreibung der Konstitution von Bestimmung des Selbstbewusstseins erinnert,⁹⁴ andererseits auf dieser Basis ein Konzept von relativer Freiheit entwirft, das ein Verhalten des Subjekts zu sich selbst und den in der Struktur Selbstbewusstsein wahrgenommenen Welt zulässt.

7.3. Bildung

Wenn es richtig ist, dass Handlungen ihren Grund in einer bestimmten Zuständlichkeit des unmittelbaren Selbstbewusstseins haben, dann muss geklärt werden, wie es zur Konstitution dieser Bestimmtheit kommt. Die Antwort, die Herms mit Schleiermacher gibt, lautet: Die Bestimmung ist das Resultat der schon vorgestellten doppelten Relationsstruktur. Sie wird aus theoriestrategischen Gründen mit Vorteil dann als ein Gefüge von Bildungsvorgängen reformuliert, wenn die Entwicklung der handlungsrelevanten Bestimmungen des Subjekts erklärt werden soll.

Herms fasst den Bildungsbegriff mit Schleiermacher so weit, dass sich durch ihn tatsächlich alle Facetten des komplexen Relationsgefüges, in dem das Subjekt steht, abbilden lassen. Bildung wird nicht darauf eingeschränkt, der Erwerb von «Gesinnung, Kenntnissen und Fertigkeiten»⁹⁵ eines

⁹³ Vgl. Eilert Herms, *Sinn als theologischer Grundbegriff*, S. 385: «Sinn als Bestimmbarsein von zu rationalen Selektionen fähigen Instanzen für diese selber ist ja genau diejenige Erschlossenheit dieser Instanzen für sich selber (*als* je durch sich selbst bestimmbare und zu bestimmende), in welcher auch noch dieses für-sie-selbst-Erschlossenheit-als-durch-sie-selbst-bestimmbar für sie erschlossen ist – und zwar als *bestimmbar*» (Hervorhebungen im Original).

⁹⁴ Vgl. Eilert Herms: Schleiermachers Bildungsbegriff und seine Gegenwartsrelevanz.

⁹⁵ A. a. O., S. 233.

Subjekts zu sein. Diese Vorgänge fallen auch unter den Bildungsbegriff, aber sie erschliessen ihn bei Weitem nicht vollständig. Vielmehr meint der Begriff zunächst jeden Vorgang, in dem Wirklichkeit durch Selegierung aus anderen Möglichkeiten realisiert wird. Für den Selektionsvorgang, durch den Möglichkeiten ins Reale überführt und zugleich andere Möglichkeiten verworfen werden, ist eine Zielvorstellung von der Wirklichkeit notwendig.⁹⁶ Bildung ist also, will man den Begriff möglichst ohne jede weitere Einschränkung fassen, zielorientiertes Werden von Wirklichkeit.⁹⁷

Vor dem Hintergrund dieses Bildungsbegriffs kann das Interaktionsgeschehen zwischen einem Subjekt und seiner Welt als Vorgang eines wechselseitigen Bildungsgeschehens begriffen werden. Die Ausübung relativer Freiheit kann reformuliert werden als Vorgang, in dem das Subjekt seine physische, lebendige und selbstbewusste Umwelt, aber auch sich selbst, in Bildungsprozessen überformt, indem es zielorientiert Einfluss auf deren und sein eigenes Werden nimmt.⁹⁸

Das Bewusstsein relativer Abhängigkeit von der Welt muss dann verstanden werden als ein Vorgang, durch den das Selbst zu einem bestimmten Sosein geformt wird. Bildungsrelevant ist nicht lediglich die relative Abhängigkeit des Subjekts von selbstbewussten Lebewesen und deren Intentionen. Sondern auch der prägende Einfluss physischer, tierischer und nichtintentionaler menschlicher Einwirkungen auf das Subjekt kann als zielorientiertes Bildungsgeschehen bewusst werden – und zwar im Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn dieses Gefühl macht die Welt in ihrer Ganzheit als einen Bildungsvorgang bewusst. Dabei wird «ein ›bildender‹ Einfluss der Ursprungsmacht auf das kosmische Werden»⁹⁹ erlebbar. Dieser Vorgang der kosmischen Bildung muss, wie jeder andere Bildungsvorgang auch, als ein solcher bewusst werden, in dem die Reihe von Ereignissen ein Ziel hat.¹⁰⁰ Sie gilt dem Subjekt des schlechthinigen Abhängigkeitsbewusstseins als organisiert und zugleich als unabgeschlossen. Es selbst begreift sich als Teil dieser durch die Ursprungsmacht gegründeten Bildungsbewegung, die ihren Abschluss noch nicht gefunden hat.

Spezifisch für die christliche Bildung eines Individuums ist, dass das beschriebene Gefüge von Bildungsvorgängen von diesem in Hinsicht auf die

⁹⁶ Vgl. a. a. O., S. 227.

⁹⁷ Vgl. ebd.: «›Bildung‹ meint: die Effektivität dieses Werdens und den Charakter seiner Zielstrebigkeit, also alle seine Effekte im Einzelnen und sein Endresultat.»

⁹⁸ Vgl. a. a. O., S. 228–230.

⁹⁹ A. a. O., S. 231.

¹⁰⁰ Vgl. ebd.: «Diese Macht des Ursprungs setzt das kosmische Werden nicht als einen ihr gegenüber abgeschlossenen, sondern als einen für sie und ihre weiteren bildendenden Einwirkungen offenen Zusammenhang.»

Valenz seiner Elemente gestuft wahrgenommen wird: Das göttliche Bildungsgeschehen integriert alle anderen insofern, als diese nur als Teilmomente von jenem verstanden werden können. Der göttliche Bildungsvorgang ist derjenige, dem die grösste Wirkmächtigkeit zugeschrieben werden muss. Aber auch das «polyoriginäre Gebildetwerden ist ontologisch primär gegenüber dem eigenen bewusst-zielstrebigem Bildungshandeln»¹⁰¹. Das bedeutet aber, dass das Subjekt seine eigene selbstbewusste Bildungstätigkeit in doppelter Abhängigkeit weiss: Erstens ist sie nur möglich durch das kosmologische Bildungsgeschehen mit göttlichem Grund. Zweitens ist sie unmöglich ohne die das Subjekt formenden Einflüsse derjenigen geschichtlichen Welt, in die es eingebettet ist.

Die Priorisierung des Frömmigkeitsgefühls vor dem Weltgefühl wird vom christlichen Bewusstsein als durch Gottes Gnade bedingt erlebt. Erlösung ist allerdings kein magisches Geschehen, sondern muss als geschichtlich vermittelter Vorgang begreiflich gemacht werden. Nach christlichem Selbstverständnis, wie Herms es beschreibt, ereignet sich Erlösung als ein Bildungsgeschehen, in dem das Individuum durch die kirchliche Gemeinschaft geformt wird.¹⁰² Deren Wirken gründet allerdings – wie alles weltliche Geschehen – in Gottes schöpferischer Bildungstätigkeit.

Ziel des christlichen Erlösungsvorgangs ist die Realisierung von freien, verantwortungsbewussten und zielstrebigem Individuen, die sich ihrer eigenen Bildungsgeschichte so inne sind, dass sie sie auf ihren doppelten Grund beziehen: das kosmische Wirkens Gottes und dessen Vermittlung durch die Kirche.¹⁰³ Christlich kodiertes Bildungsgeschehen ist also aus auf die Bildung von Menschen zu solchen Individuen, die ihre eigene Bildung als das Resultat eines wechselseitigen Bildungsgeschehens mit der Welt verstehen und dieses zugleich zurückführen auf einen kosmischen Bildungsvorgang, dessen Urheber Gott ist.

Dies alles liegt in der Fluchtlinie der weiter oben explizierten Überlegungen zu den Möglichkeitsbedingungen von Handlungen. Wenn nämlich Handlungen unhintergebar auf Normierung und Motivierung durch eine so und so bestimmte Weltanschauung des Subjekts angewiesen sind, und wenn es zugleich richtig ist, dass das Handlungssubjekt sich zu den Grundlagen dieser Bestimmtheit nicht wählend verhalten kann, sondern diese im Vollzug der Handlung immer schon in Anspruch nimmt, dann bietet das in seiner Valenz und Wirkmächtigkeit gestufte doppelte Bildungsgeschehen eine Erklärung dafür.

Gleichzeitig wird von Herms allerdings relative Freiheit für das Subjekt behauptet und damit auch die Fähigkeit, das Selbst und seine unmittelbaren

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Vgl. a. a. O., S. 232.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., S. 243.

Gewissheiten in einem Bildungsprozess überformen zu können. Dieser Vorgang muss im nächsten Abschnitt thematisiert werden.

7.3.1. Freiheit und Herzensbildung

Freiheit als das Vermögen der Wahl einer Handlungsoption aus verschiedenen umstandsabhängigen Alternativen, kann nicht begriffen werden als völlig ungebundene Willkürfreiheit. Das Subjekt der Handlung ist seiner Freiheit zum Trotz in mehrfacher Hinsicht eingeschränkt.

Zunächst: In jedem Akt freier Wahl bleibt das Subjekt gebunden an das im unmittelbaren Selbstbewusstsein sich erschliessende Grundethos, mit dem die Gesinnung des Subjekts bestimmt ist. Gewählt wird durch einen Freiheitsakt nicht die Gesinnung, sondern sie wird durch diesen zur Anwendung gebracht. Genetisiert wird die Gesinnung oder das Grundethos des Subjekts durch Bildungsvorgänge, die bei Herms auch «Herzensbildung»¹⁰⁴ heissen, weil durch sie das Aktzentrum des Menschen qualitativ bestimmt wird. Gemeint ist mithin die Ausbildung einer bestimmten Gesinnungsqualität, wie sie im unmittelbaren Selbstbewusstsein des Handlungssubjekts als Gefühl gegeben ist. Dabei handelt es sich um ein Geflecht von «vortheoretisch konstituierten kategorialen Überzeugungen über Ursprung, Verfassung und Bestimmung des menschlichen Daseins mit zielwahlorientierender Funktion»¹⁰⁵. Weil diese Orientierungsleistung im Sinne einer Weltanschauung für die gesamte Wahrnehmung von Wirklichkeit und die freie Selbst- und Weltbewältigung des Subjekts leitend ist, kann sie auch Religion genannt werden. Der Weltanschauungs- und der Religionsbegriff werden bei Herms also univok verwendet.¹⁰⁶ Religionsvollzug muss nicht unbedingt mit Transzendenzbezug korrelieren, kann dies aber – wie im Fall der christlichen Religion – tun.

Auf dem Boden seines jeweiligen religiösen Bildungsstands wird sich das Subjekt zu einer sein weltanschauliches Grundethos repräsentierenden Handlung entscheiden und eine unter mehreren Handlungsmöglichkeiten wählen. Wegen dieser Struktur, die eine Wahl in relativer Freiheit zulässt, wird es durch sich selbst oder durch andere für sein Handeln verantwortlich gemacht. Handlungen sind unter dieser Voraussetzung «undelegierbare eigene Entscheidungen einer Einzelperson, von denen jede den Charakter einer Wahl von leibhaftem Verhalten hat, die selbstbewusst-frei, regelmässig, folgeträftig und zielstrebig ist»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 93.

¹⁰⁵ Eilert Herms: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen, S. 345.

¹⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 345–347.

¹⁰⁷ Eilert Herms: Gesellschaft gestalten, Vorwort, S. IXf.

Herms' Theorie der Bildung – und damit seine gesamte Ethik und Gesellschaftstheorie – ist also gekoppelt an einen Freiheitsbegriff, der dem Individuum Wahlmöglichkeiten in bestimmten Grenzen unterstellt. Limitiert ist die Handlung in unterschiedlicher Hinsicht: durch den psychologischen, das Grundethos definierenden Zustand des Subjekts einerseits, durch die Leibhaftigkeit des Subjekts, seine soziale Geschichte und Umgebung und durch die ihm vorgegebene Situation andererseits. Die Begrenzung der Freiheit durch diese Faktoren bedeutet allerdings nicht, dass es keine Freiheit gäbe, sondern nur, dass sie als relativ gebundene zu begreifen ist.

In welcher Weise das Subjekt mit diesen es einschränkenden Faktoren in freien Wechselverhältnissen steht, ist nun in zwei weiteren Schritten zu klären. Zunächst bedarf das Verhältnis von Wahlfreiheit und innersubjektiver Zuständlichkeit des Subjekts einer erweiterten Erklärung. Soll nämlich das oben eingeforderte Sinnpotenzial nicht nur am Welt-, sondern auch am Selbstverhältnis erfahrbar sein, muss es eine Möglichkeit zur Selbstbildung geben. Dieser Möglichkeit und ihren Bedingungen ist deshalb der nächste Abschnitt gewidmet. Die darin angestellten Überlegungen sind insofern individualethischer Natur, als sie Operationen betreffen, in denen sich das Subjekt zu sich selbst und insbesondere zu seinem Grundethos verhält. Sodann muss in den darauf folgenden Abschnitten das Verhältnis von individueller Freiheit und sozialer Gebundenheit, wie es sich in der modernen Lebenswelt präsentiert, thematisch werden. Diese Überlegungen werden vor allem sozialetischen Charakter haben.

7.3.2. Freiheit und Grundethos

Herms selbst bietet m. W. keine ausdrückliche Reflexion auf das individualethisch zu reflektierende Wechselverhältnis von Freiheit und Grundethos. Dass er ein solches voraussetzt, scheint mir aber unbestreitbar zu sein, auch wenn er darauf insistiert, die unmittelbare Selbsterschlossenheit und das mit ihr gegebene bestimmt qualifizierte Grundethos gehe «jeder möglichen und wirklichen eigenen Aktivität als die Bedingung von deren Möglichkeit voran»¹⁰⁸ und könne deshalb durch dieselbe Aktivität weder gesetzt noch verändert werden. Denn gleichzeitig ist Herms daran gelegen, die intentionale Veränderlichkeit des Grundethos zu behaupten, an der das Subjekt selbst nicht unbeteiligt ist. Zum Ausdruck gebracht wird dieser Gedanke in unterschiedlichen Varianten, die ihren Kern in der Einsicht haben, dass das jeweilige Grundethos – wie alle anderen Zustände der Welt – das Ergebnis von Bildungsvorgängen ist. Näher handelt es sich um solche Bildungsvorgänge, die das Subjekt an sich selbst vornimmt. Es «nimmt Einfluss auf sein

¹⁰⁸ Eilert Herms: *Der Mensch*, S. 25.

Werden und zwar durch sein eigenes Wählen aus eigenen Möglichkeiten, das ihm selber zuzurechnen ist»¹⁰⁹.

In Hinsicht auf das im unmittelbaren Selbstbewusstsein erschlossene Grundethos des Subjekts wird von Herms also beides zugleich behauptet: Es kann durch das operierende Subjekt weder gesetzt noch modifiziert, sondern nur zu Anwendung gebracht werden. Und es kann in solchen Akten, in denen das Subjekt sich selbst bildet, durch dasselbe verändert werden.

Dieser Widerspruch lässt sich beseitigen, wenn man unterstellt, Herms begreife das Grundethos als ein in sich differenziertes Gebilde, in dem Gesinnungen zu unterschiedlichen Sektoren der Lebensführung festgelegt werden. Denn dann ist es möglich, durch geistige Operation einen Sektor der Gesinnung zu verändern, während die Operation durch einen anderen Gesinnungsabschnitt normiert wird. Ist das richtig, unterstellt Herms dem handelnden Subjekt die Fähigkeit, auf sein Grundethos einzuwirken, indem es dieses durch freie Wahlakte in denjenigen Sektoren verändert, die durch den dabei ausgeübten Bildungsakt aktuell nicht in Anspruch genommen werden. Wegen dieser Möglichkeit der Selbstkultivierung sind Sinnerfahrungen nicht darauf eingeschränkt, am Weltverhältnis aufgebaut zu werden, sondern können auch an der gezielten sittlichen Selbstentwicklung gemacht werden.

Über diese individualethischen Implikationen hinaus hat die relative Freiheit des Subjekts sozialetische Bedeutung. Zwar ist jedes Individuum durch seine Einbettung in eine Gesellschaft in vielfacher Hinsicht gebunden. Als Element einer handlungsleitenden Ordnung untersteht es deren Sanktionierungsdruck. Gleichzeitig wird jedes Element eines sozialen Gefüges durch Vorgaben der Sozialität geformt und eignet sich diese physisch, psychisch und geistig an. Zwar gesteht Herms diese handlungsmotivierende und -normierende Kraft von Sozialsystemen unumwunden ein. Er bleibt bei der Verhältnisbestimmung von Subjekt und Ordnung allerdings dem methodischen Individualismus verpflichtet, weil nur auf dieser Basis die Genese und Modifikation von Sozialordnungen erklärt werden kann, wie im Folgenden zu zeigen ist.

7.4. Freiheit und die Verfassung sozialer Ordnungen

Die Konstitution und Funktion von Regeln und Ordnungen ist ein ethisch und damit sinntheoretisch relevanter Vorgang.¹¹⁰ Diese Behauptung Herms' steht der Sozialtheorie Luhmanns insofern diametral entgegen, als sie unterstellt, systemkonstitutive Regeln und Ordnungen bleiben

¹⁰⁹ Eilert Herms: Freiheit des Willens, S. 53.

¹¹⁰ Vgl. zum Folgenden insgesamt Eilert Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns.

sozialwissenschaftlich dann unterbestimmt, wenn ihre moraltheoretisch zu beschreibenden Implikationen nicht herausgearbeitet werden.

Um diesem Mangel zu entgehen, entwirft Herms eine Theorie der Genese sozialer Ordnungen, nach der deren Konstitution als Aggregat rationaler Entscheidungen von relativ freien Individuen zu begreifen ist. Dazu greift er eine Variante des methodischen Individualismus, wie sie bei Friedrich A. Hayek zu finden ist, auf und erweitert sie aus theoriestrategischen Gründen in Hinsicht auf ihre freiheitstheoretischen Implikationen.

Mit Hayek ist Herms der Auffassung, jede gesellschaftswissenschaftliche Analyse habe ein dreistufiges Programm abzuarbeiten.

Zunächst muss das Verhalten von Individuen thematisch werden. Individuelles intentionales Verhalten setzt ein Wissen über die Vorzugswürdigkeit bestimmter Ziele sowie über die technischen und sozialen Folgen einer Handlung voraus.¹¹¹ Ziele werden auf Basis dieses Wissens rational verfolgt. Jede wissenschaftliche Beschreibung individuellen Verhaltens muss mit diesen Parametern arbeiten. Mit der Konkretion dieser Parameter allein lässt sich individuelles Verhalten allerdings noch nicht hinreichend erklären, weil es zugleich sozialen Einflüssen unterliegt. Individuelles Verhalten ist bei seinem Versuch, ein Gut zu realisieren, gebunden durch Ordnungen des Sozialgefüges, deren Element das Subjekt ist.¹¹² Ordnungen zeichnen sich dadurch aus, Regeln für das Verhalten bereitzustellen, die «die Existenz der einzelnen Mitglieder» der Interaktionsordnung «überdauern»¹¹³ und deshalb gegenüber diesen eine relative Selbstständigkeit besitzen.

Dem Zweck dieser das Verhalten regulierenden Institutionen wird in Hayeks Sozialtheorie eine zweite Untersuchungsstufe zuteil. In überschaubaren Gesellschaften ist der Zweck von Ordnungen von anderer Art als in offenen und komplexen Sozialordnungen, wie sie die Moderne kennt: Einfache Gesellschaften institutionalisieren ihre Interaktionen, um ein von allen Partizipanten geteiltes Ziel erreichen zu können. Den Funktionsstellen der Ordnung muss deshalb zielführendes Verhalten vorgeschrieben werden.

¹¹¹ Vgl. Eilert Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik wirtschaftlichen Handelns, S. 162–166. Herms formuliert dies im genannten Aufsatz im Anschluss an Hayek aus. Er bietet der Sache nach gleichlautende Definitionen des Handlungsbegriffs immer wieder. Vgl. nur Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 56 und S. 62f. sowie ders.: Gesellschaft gestalten, Vorwort, S. IXf. u. ö.

¹¹² Vgl. Eilert Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik wirtschaftlichen Handelns, S. 171f.

¹¹³ A. a. O., S. 172.

Derartige Orientierung an einem durch sie zu erreichenden Ziel wird bei der Formung von Interaktionsordnungen dann brüchig, wenn die Gesellschaften eine bestimmte Grösse und Komplexität überschreiten. Hayek – und Herms folgt ihm in dieser Hinsicht – geht deshalb davon aus, dass Regelsysteme von einfachen «teleokratischen»¹¹⁴ Stammesgesellschaften sich von denen offener Grossgesellschaften vor allem in Hinsicht auf die Art der verfolgten Ziele unterscheiden. Von offenen Grossgesellschaften kann nicht gesagt werden, dass sie ein von allen Mitgliedern geteiltes Telos verfolgen, weil «ihre Mitglieder weder einander noch die gleichen Tatsachen kennen»¹¹⁵. Jeder Versuch, die institutionelle Regulierung des Verhaltens in offenen und komplexen Gesellschaften als Möglichkeitsbedingung zur Erreichung eines bestimmten und von allen Interaktionspartnern geteilten Ziels zu begreifen, unterbietet deshalb die Realität moderner Sozialität.

Der Sinn von Interaktionsordnungen in offenen Gesellschaften besteht vielmehr darin, «einer Vielheit von individuellen Zwecken zuträglich»¹¹⁶ zu sein. Alle Regeln der Interaktionsordnung haben ihre Funktion darin, den Teilnehmern der Ordnung Freiheit zur Verfolgung individueller Ziele zu verschaffen – und zwar ungeachtet der möglichen Gegensätze, die durch diese individuell verfolgten Ziele entstehen.¹¹⁷

Der dritte Arbeitsschritt betrifft die Konstitution gesellschaftlicher Ordnungen. Sie sind in der Regel nicht das Ergebnis von Planung, sondern ergeben sich *spontan*. Hayek versteht darunter die Genese von Ordnungen «aus der Tätigkeit von Individuen ohne ihre Absicht»¹¹⁸. Dass es Ordnungen solchen absichtslosen Ursprungs tatsächlich gibt, kann aus seiner Sicht nicht zweifelhaft sein, wie etwa am Beispiel von Sprachordnungen ablesbar sei. Aber auch Moralität, Schrift-, Gesetzes- und Geldordnungen gehören für Hayek dazu.¹¹⁹ Für Hayek gilt, dass «ein Grossteil dessen, was wir Kultur nennen, eine solche spontan gewachsene Ordnung» abgibt, «die weder völlig unabhängig von menschlichem Handeln entstand, noch planmässig

¹¹⁴ Friedrich A. Hayek: Eine sich selbst bildende Ordnung für die Gesellschaft, S. 31.

¹¹⁵ Friedrich A. Hayek: Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung, S. 81.

¹¹⁶ Friedrich A. Hayek: Der Wettbewerb als Entdeckungszusammenhang, S. 138.

¹¹⁷ Vgl. Friedrich A. Hayek: Recht, Gesetz und Freiheit, S. 260–262. Vgl. auch ders.: Der Wettbewerb als Entdeckungszusammenhang, S. 138: Hayek führt dort aus, dass spontane Ordnungen durch einen freien Markt hervorgebracht werden, hält die Zielindifferenz der Gesamtordnung fest und sagt über ihre Funktion: «[S]ie kann das Wissen aller Teilnehmer nutzen, und die Ziele denen sie dient, sind die besonderen Ziele aller ihrer Teilnehmer in aller ihrer Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit» (a. a. O.).

¹¹⁸ Friedrich A. Hayek, Arten der Ordnung, S. 17.

¹¹⁹ Vgl. a. a. O., S. 19.

geschaffen wurde»¹²⁰. Eine Ordnung spontanen Ursprungs emergiert und verfestigt sich dann, wenn das Verhalten ihrer Elemente in gleichen oder sich ähnelnden Situationen der gleichen oder einer hinreichend ähnlichen Regel folgt.

In grossen Gesellschaften ist dasjenige Zusammenspiel der Regeln, durch das eine Ordnung erzeugt wird, meistens als wirtschaftliches Beziehungsgefüge im weitesten Sinne zu begreifen. Gemeint ist damit nach Hayek nicht lediglich ein Verfahren zur Bedarfsdeckung im engeren Sinn, sondern die Tatsache, dass Ordnungen nur dann eine Chance auf Etablierung und Pflege haben, wenn sie «für jeden zufällig ausgewählten einzelnen die Aussichten verbessern, dass die Gesamtwirkung aller von dieser Ordnung erforderten Veränderungen seine Chancen zur Erreichung seiner Ziele erhöht»¹²¹. Ohne zumindest langfristigen Nutzen für die Individuen einer Ordnung zu erzeugen, wird also ein Regelsystem nicht zu einer Ordnung aufsteigen oder erhalten werden, weil es dann durch ein anderes, den Individuen nützlicher erscheinendes, substituiert wird. Verspricht die Ordnung allerdings langfristigen individuellen Nutzen, so verschafft sie sich in Gesetzen Ausdruck, deren Missachtung Strafe nach sich zieht.¹²²

Hayeks Beschreibung moderner Gesellschaften lässt daneben die bewusste Steuerung ihrer Institutionen zu. Unter liberalen demokratischen Bedingungen ist die Reorganisation Ausdruck des Willens aller beteiligten Akteure. Um eine Ordnung intentional zu modifizieren, muss also Einfluss auf die Präferenzen ihrer Partizipanten genommen werden. Für Hayek geht allerdings nur der kleinere Teil unserer Ordnungen auf derartige Steuerung zurück. «In der Art von Gesellschaft, die uns vertraut ist, wird natürlich nur ein Teil der Regeln, die die Leute tatsächlich befolgen, nämlich einige (aber keineswegs alle) Rechtsregeln, das Ergebnis wohlüberlegten Planens sein, während die meisten Moralregeln und Gewohnheiten spontan entstanden sind.»¹²³

Die Pointe von Hayeks Gesellschaftstheorie liegt in der Synthetisierung eines grundliberalen Individualismus mit einer Theorie der Genese von Sozialordnungen. Herms – das ist schon angedeutet worden – folgt der Grundanlage von Hayeks theoretischer Beschreibung moderner Gesellschaften, zieht aber auch zwei grundlegende Differenzen ein. Beide betreffen den Freiheitsbegriff und sein Verhältnis zur Ordnung.

Die erste Differenz betrifft einen von Hayek vertretenen materialistischen Determinismus, der aus der Sicht Herms' zugunsten einer Theorie der

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Friedrich A. Hayek: *Recht, Gesetz und Freiheit*, S. 266.

¹²² Vgl. Eilert Herms: *Theoretische Voraussetzungen einer Ethik wirtschaftlichen Handelns*, S. 172f.

¹²³ Friedrich A. Hayek: *Recht, Gesetz und Freiheit*, S. 48.

Freiheit überwunden werden muss. Nur so könne das Subjekt moral- und sinntheoretisch verantwortlich für sein Sozialverhalten gemacht werden. Die zweite Differenz zielt auf die Erweiterung von Hayeks Überlegungen zur bewussten Steuerung von Ordnungen. In beiden Fällen geht es um die freiheitstheoretische Überbietung von vermeintlichen Determinismen und damit auch um die Explikation der Möglichkeit von Sinnerfahrung.

7.5. Freiheit und Verantwortung bei der Wahl sozialer Ordnungen

Sofern es möglich ist, Ordnungen bewusst zu steuern,¹²⁴ ist das Ergebnis dieser Steuerung das Produkt freier Wahl und kann also im Sinne der Verantwortung zugerechnet werden. Dieser These kann Hayek als Vertreter eines «anthropologischen Determinismus»¹²⁵, für den ein starker Begriff von Freiheit im Sinne von Wahlfreiheit des Subjekts undenkbar bleibt, nicht zustimmen. Denn er begreift die mentale Verfassung von Individuen als einen Zustand, der am besten durch naturwissenschaftliche Theorien zu beschreiben wäre. Volle Durchsicht durch das soziale Verhalten von Individuen und die daraus resultierenden Ordnungen wäre dementsprechend auch nur mit naturwissenschaftlichen Mitteln zu erreichen. Dass die Naturwissenschaft gegenwärtig nicht für diese Aufgaben in Anschlag gebracht wird, sei lediglich der überkomplexen Realität mentaler und sozialer Vorgänge geschuldet. Sie lasse sich derzeit noch nicht angemessen durch naturwissenschaftliche Beschreibungsweise abbilden. Eine ihre Möglichkeiten ausweitende Naturwissenschaft aber könne die Psychologie und die Sozialwissenschaften eines Tages ablösen. Dieser prinzipielle «Physikalismus» gibt sodann «die Rahmenbedingungen von Hayeks Wissenschaftstheorie»¹²⁶ vor.

Deshalb ist Freiheit für Hayek nichts weiter als die ordnungspolitische Abwesenheit von Zwang, sodass dem Individuum im Rahmen von sozialen Ordnungen die Realisierung seiner Interessen ermöglicht wird. Über die Genese dieser Interessen und die Wahl der Regeln, die aus diesen Interessen folgen, kann mit einem derartig konzipierten Freiheitsbegriff nichts gesagt werden, weil dazu eine leistungsfähiger gewordene Naturwissenschaft nötig wäre. Geisteswissenschaftliche Erklärungsversuche zur Analyse von Motivationslagen des Subjekts werden bei Hayek aus strukturellen Gründen nicht in Erwägung gezogen, weil die Annahme unsinnig sei, «dass im Augenblick der Entscheidung in ihm irgend etwas anderes vorging, als was die

¹²⁴ In wieweit dies möglich ist, wird der nächste Abschnitt klären.

¹²⁵ Eilert Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik wirtschaftlichen Handelns, S. 198.

¹²⁶ A. a. O., S. 157.

notwendige Wirkung der Kausalgesetze in den gegebenen Umständen war»¹²⁷.

Dieser Materialismus schlägt auch auf Hayeks Verantwortungsbegriff durch. Er meint, die individuelle Zuschreibung einer Handlungsfolge könne allein durch eine kausalmechanisch zu beschreibende soziale Funktion dieser Zuschreibung erklärt werden. Wird ein Individuum für sein Verhalten zur Verantwortung gezogen, so wird dabei nicht an die Wahlfreiheit des Subjekts appelliert, sondern es wird der Versuch unternommen, ihn durch erzieherische Einwirkung «anders zu machen»¹²⁸, wie Hayek es ausdrückt. Die Verwendung des Verantwortungsbegriffs ist für Hayek also lediglich eine Sozialtechnik zum Zweck der kausalmechanischen Umgruppierung von Verhaltensregeln.

Von dieser bei Hayek vorgelegten Ausdeutung des Verantwortungsbegriffs distanziert sich Herms, weil er selbst einen anderen Freiheitsbegriff in Anschlag bringt. Freiheit ist für Herms nicht lediglich die sozialpolitische Abwesenheit von Zwang, sondern das Vermögen zur Wahl von Regeln, die sich das Subjekt wegen seiner Einsicht in ihre ethische Vorzüglichkeit¹²⁹ zu eigen macht.¹³⁰ Bei dieser Operation ist der Wählende nicht schlechthin frei, sondern gebunden durch die Umstände, durch das Ordnungsgefüge, dessen Element es ist, und durch sein im unmittelbaren Selbstbewusstsein gegebenes Grundethos. Im Rahmen dieser Schranken allerdings kann das Subjekt darüber entscheiden, in welcher Form es sein Grundethos zur Anwendung bringen und welcher Regel es sein Verhalten unterstellen will.¹³¹

Akzeptiert man das damit verbundene Autonomiekonzept, gewinnt man die Möglichkeit zur moralisch relevanten Zuschreibung von Verantwortung. Herms ist nun der Auffassung, das Subjekt sei frei nicht nur in Hinsicht auf sein individuelles Verhalten. Sondern es wähle mit dem Akt der sittlichen Selbstbestimmung zumindest indirekt auch die Sozialordnung, deren Element es ist. Zwar hatte Hayek einleuchtend herausgearbeitet, dass sich die Regeln der Entstehung und die Funktionsweise von Sozialordnungen in modernen und komplexen Gesellschaften der vollständigen Durchsicht und Wirkmächtigkeit des Einzelnen entziehen, weil sie in der Mehrzahl spontan entstehen. Der Einfluss des Individuums auf seine Sozialordnung ist nun aber auch nicht Null und wird von Herms höher eingeschätzt als von Hayek.

¹²⁷ Friedrich A. Hayek: Die Verfassung der Freiheit, S. 98.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Zur mehrstufigen Urteilsfindung über die Vorzüglichkeit eines Guts vgl. Eilert Herms: Theorie der Bildung von ethischen Vorzüglichkeitsurteilen, S. 52–55.

¹³⁰ Vgl. Eilert Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik wirtschaftlichen Handelns, S. 203.

¹³¹ Vgl. a. a. O., S. 201.

Eines der Arbeitsergebnisse von Hayeks Sozialtheorie lautete, dass die bewusste Setzung und Steuerung von Ordnungen nicht gegen das Interesse der an ihnen beteiligten Individuen vollzogen werden kann. Die Konstitution, der Bestand und die Qualität einer Interaktionsordnung sind davon abhängig, «dass ihre Regeln von allen einzelnen Interaktionspartnern tathaft anerkannt und befolgt werden. [...] Ihr Bestand verlangt daher auch die Reproduktion eines interaktionsfähigen und interaktionswilligen Personals.»¹³²

Will man eine Ordnung intentional verändern, muss also der Umweg über die Bildung der Interessen derjenigen Individuen genommen werden, die die Ordnung setzen. Zwar könne «[d]as Fortschreiten der Sozialgeschichte [...] nicht im ganzen ethisch beurteilt werden; aber es ist durch das Ethos (einsichtsvoll freiwillentliche Herrschaft bestimmter Regeln der Reaktionswahl) aller Beteiligten inhaltlich mit bedingt»¹³³. Das gilt auch dann, wenn das Ethos der Beteiligten zugleich durch die Ordnungen, deren Partizipanten sie sind, bestimmt wird. Denn sie können sich in relativer Freiheit zu ihr verhalten.

Wenn es richtig ist, dass Menschen diejenigen Wesen sind, die in relativer Freiheit – und also durch freie Wahl im Rahmen von bestimmten Grenzen¹³⁴ – sich selbst das Ethos ihres Handelns geben, sind sie verantwortlich für ihr moralisches Dasein, ihre sittliche Entwicklung,¹³⁵ aber zugleich auch für die Sozialordnung, in der sie leben. Denn diese ist unter den Bedingungen des methodischen Individualismus in genetischer und qualitativer Hinsicht abhängig von den Vorentscheidungen, die die an ihr beteiligten Individuen getroffen haben.

Dass nicht jede freiwillentliche moralische Selbstbestimmung von Individuen unmittelbar auf die Ebene des sozialen Regelwerks durchschlägt, liegt an der von Hayek schon aufgedeckten Bedingung für die Genese und Modifikation sozialer Ordnung: Es müssen genügend viele Aktanten ein zumindest ähnliches Verhalten an den Tag legen. Der Einfluss des Individuums auf das Regelwerk sozialer Ordnung bleibt auch an diese Voraussetzung

¹³² Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 83.

¹³³ Eilert Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik wirtschaftlichen Handelns, S. 211 (Hervorhebung im Original).

¹³⁴ Die Grenzen sind vorgegeben erstens durch die leibliche Situierung der Person und zweitens durch das Grundethos, das die Selbsterschliessung von selbstbewusstem Dasein unmittelbar qualifiziert. Vgl. u. a. Eilert Herms: Der Mensch, S. 37–37 und ders.: Freiheit des Willens, S. 50–58.

¹³⁵ Vgl. Eilert Herms: Der Mensch, S. 30: «Der Mensch ist Seiendes von der Art, welchem das selektive Prozedieren seines Werdens selbst zuzuschreiben ist und zwar als von ihm verantwortlich vollzogenes.»

gebunden. Wie sich ein individueller Entscheid im komplexen Zusammenspiel mit den anderen Elementen derselben Sozialordnung auswirkt, kann nämlich nicht vollständig vorausgesagt werden.

Herms beansprucht, mit dieser Beschreibung des Wechselverhältnisses von Individuum und sozialer Ordnung einen gesellschaftstheoretischen Boden gelegt zu haben, der leistungsfähiger ist, als die derzeit einschlägigen Alternativmodelle. Dabei handelt es sich aus seiner Sicht vor allem um systemtheoretische Beschreibungsvarianten von Sozialordnungen. Deren Komprehensionskraft bleibt aus Herms' Sicht hinter der von ihm angebotenen gesellschaftstheoretischen Option zurück. Denn sie können den Sinn von moralischer Bildung – also die individuelle und institutionalisierte Bildung des Herzens – nicht erklären, obwohl diese offensichtlich zum gesellschaftlichen Phänomenbestand auch in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften gehört.

Niklas Luhmann beispielsweise hat in seiner Hegel-Preisrede¹³⁶ die Inkongruenz moralischer Orientierungen mit den binären Codes moderner Funktionssysteme behauptet: «Die Funktionscodes müssen auf einer Ebene höherer Amoralität eingerichtet sein, weil sie ihre beiden Werte für alle Operationen des Systems zugänglich machen müssen.»¹³⁷ Ethik hat unter diesen Bedingungen lediglich die Aufgabe, den Anwendungsbereich von Moral zu limitieren und vor ihr zu warnen, weil die moralische Beurteilung von Systemoperationen deren Funktion stört.¹³⁸ Freiheit kann, folgt man dieser Logik, keinesfalls die intentionale Anwendung eines durch Herzensbildung gewonnenen Grundethos auf eine bestimmte Situation oder sich selbst sein, sondern allenfalls noch ein «Nebenprodukt von Kommunikation»¹³⁹ – nämlich das Vermögen «ja oder nein»¹⁴⁰ zu sagen, wenn etwas Bestimmtes kommuniziert wird. Allerdings ist dieses Vermögen wiederum restringiert durch die Kommunikationsroutinen der Systeme.¹⁴¹

Aus Herms' Sicht ist das Problem derartiger gesellschaftlicher Beschreibung Folgendes: Sie geht davon aus, «dass für die Konstitution sozialer Ordnungen Bildung – und erst recht ›Herzensbildung‹ – genau so wenig konstitutiv ist wie für die Bildung physischer Ordnungen»¹⁴². Gleichzeitig stosse die systemtheoretisch imprägnierte Beschreibung der Moderne aber auf «so etwas wie Herzensbildung, sittliche [...] Ideale [...] usw.» und frage sich sodann, verwundert über diesen Befund, «wie man damit umgehen kann

¹³⁶ Niklas Luhmann: Paradigm lost.

¹³⁷ A. a. O., S. 24.

¹³⁸ Vgl. a. a. O., S. 40f.

¹³⁹ A. a. O., S. 45.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Vgl. a. a. O., S. 46.

¹⁴² Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 93.

innerhalb von Interaktionsordnungen und ihren Regeln, für deren Konstitution Moralität (Herzensbildung) als solche angeblich keine Rolle»¹⁴³ spielt.

Was Herms bemängelt, ist also die Unfähigkeit systemtheoretischer Ansätze zur Erklärung derjenigen gesellschaftlichen Handlungsweisen und Institutionen, die ihr Ziel in der Gesinnungsbildung haben. Diese können aus seiner Sicht nur dann sinnvoll erklärt werden, wenn moralische Bildung von Individuen auch in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften weiterhin eine gesellschaftstragende Rolle hat. Genau dies wird von Herms durch die Entwicklung seiner eigenen Sozialtheorie auch behauptet, indem er sie in der beschriebenen Weise entfaltet. Er spricht das selbstbewusste, bildungsfähige und freie Individuum als verantwortlich für sein Handeln und prinzipiell auch für die Sozialordnungen, in denen es steht, an.

Diese Konzeption stellt nicht lediglich eine gesellschaftstheoretische Fortschreibung von Schleiermachers Anthropologie dar, sondern – das ist der Anspruch Herms' – bildet zugleich das biblische Menschenbild ab, wie es sich exemplarisch am Herrschaftsauftrag aus dem Schöpfungsbericht (Gen 1, 27f.) ablesen lässt.¹⁴⁴ Herms deutet das biblische Wort konsequent als Präsentation einer moraltheoretisch relevanten Anthropologie aus, die den Menschen als durch seinen Leib in der geschichtlichen Welt situiert sieht. Er wird als selbstbewusstes, freies, zielwahl- und bildungsfähiges Wesen vorgestellt, das die Welt und sich selbst in relativer Freiheit kultiviert und dazu auch Sozialordnungen aufbaut und einsetzt. Biblische Anthropologie rechnet also damit, dass Individuen verantwortlich gemacht werden können für die geschichtlichen Ordnungen, in denen sie leben. Und das bedeutet insbesondere, dass sie auch mit der Schuldfähigkeit von Individuen in Hinsicht auf die geschichtlich gewordenen Ordnungen, in denen sie leben, rechnet.¹⁴⁵

Dieser Sachverhalt lässt sich schon an der Anthropologie der Gerichtsprpheten ablesen, wird aber ebenfalls im Neuen Testament unterstellt und wird durch die christliche Tradition bis in die Gegenwart transportiert. Für die Schuldfrage, wenn sie in Hinsicht auf die Verantwortung von Individuen für die Ausbildung von Ordnungen angewendet wird, gilt: «Schuld in der Geschichte» ist jeweils positionsspezifische Schuld. Sie hat stets den Charakter des Versagens im Amt; und zwar genauer eines Versagens in denjenigen Funktionen des Amtes, die vorhersehbar regelmässige Folgen für die Entwicklung des sozialen Systems im ganzen haben.»¹⁴⁶

¹⁴³ A. a. O., S. 93f.

¹⁴⁴ Vgl. zum Folgenden Eilert Herms: Füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet.

¹⁴⁵ Vgl. Eilert Herms: Schuld in der Geschichte, S. 8f.

¹⁴⁶ A. a. O., S. 14.

Hinter dieser Konzeption steht eine doppelte Voraussetzung: Erstens muss es möglich sein, die Emergenz von Ordnungen durch bestimmte Regeln zu erklären. Diese Regelmässigkeit muss zweitens von bestimmten Personen, die für die Emergenz einer Ordnung verantwortlich gemacht werden, erkannt und angewendet bzw. vermieden werden können.¹⁴⁷ Herms ist der Überzeugung, dass nicht nur Standesgesellschaften, sondern auch moderne und offene Grossgesellschaften Ämter für Funktionseleiten¹⁴⁸ bereithalten, die in besonders hohem Masse Verantwortung für die Entwicklung ihrer Ordnungen tragen.¹⁴⁹ «In solchen modernen [...] Gesellschaften ist es zwar schwierig, die tatsächlich über die Entwicklung des Ganzen entscheidenden Positionen und ihre jeweiligen Inhaber genau auszumachen. Aber es kann nicht erfolgreich bestritten werden, dass es sie gibt.»¹⁵⁰

Verantwortung für das Werden und die Modifikation von Institutionen kann deshalb einzelnen Positionen in besonders hohem Masse zugeschrieben werden. Denn sofern sich ein Grossteil der Individuen die durch die Funktionseleiten vorgeschlagenen Verhaltensweisen in freier Wahl aneignet, können diese die soziale Ordnung steuern. Auch dieser Gedanke sei biblisch, wie Herms betont: «So richtet sich die Gerichtsprophetie zwar an das ganze Volk, in seiner Verstocktheit, aber vorrangig gerade an die Inhaber führender Funktionspositionen, an die in Politik, Wirtschaft und Kultur (Religion) Einflussreichen: Kaufmann, König, Richter, Priester und Prophet.»¹⁵¹

Spezifisch für den christlichen Glauben ist in Hinsicht auf die Möglichkeitsbedingungen für die Verantwortungsübernahme das mit ihm gegebene Versöhnungsbewusstsein. Denn ohne die Möglichkeit eines sinnvollen Umgangs mit der eigenen – individuellen wie sozialen – Schuld sind Menschen kaum bereit, Verantwortung und auch die mit ihr verbundene Schuld zu übernehmen. Wenn die christliche Lehre behauptet, dass die Möglichkeit zur Vergebung der Schuld mit dem Geschick Jesu Christi verbunden ist, dann muss dies nach Herms auch sozialetisch ausgedeutet werden.¹⁵²

7.6. Ökonomie und theologische Ethik

Seine Gesellschaftstheorie, die methodisch in der Analyse von verantwortungsfähigen Individuen gründet, entwickelt Herms nicht lediglich – das ist

¹⁴⁷ Vgl. a. a. O., S. 9.

¹⁴⁸ Vgl. dazu Eilert Herms: *Elite aus christlicher Sicht*, S. 169–171.

¹⁴⁹ Zu Eilert Herms' Elitenbegriff vgl. auch ders.: *Elitenkonkurrenz und Elitenkooperation*.

¹⁵⁰ Eilert Herms: *Schuld in der Geschichte*, S. 12.

¹⁵¹ A. a. O., S. 11.

¹⁵² Vgl. a. a. O., S. 24.

die These der hier vorgelegten Studie –, um der systemtheoretischen Soziologie aus theologischer Perspektive begegnen zu können. Sondern es geht ihm zugleich und vor allem um die Bearbeitung derjenigen Herausforderung, vor die die biblisch-christliche Weltanschauung durch das wirtschaftliche Subsystem in der Moderne gestellt ist.

Welche Orientierungskraft welches gesellschaftliche Subsystem für das Gesamtverhalten der Gesellschaft hat, wird durch die Überzeugungen ihrer Teilnehmer entschieden. In ihnen gründen diejenigen Regeln und Instanzen, die identitätsstiftende Bedeutung für die Gesellschaft erhalten. Herms stellt der modernen Gegenwart nun das Zeugnis aus, das gesamte Spektrum identitätsstiftender gesellschaftlicher Symbole und Handlungsweisen an die Wirtschaft abgegeben zu haben. Das sei nicht immer so gewesen, sondern verdanke sich einer Entwicklung der Dezennien nach 1945, die sich durch den Mauerfall nochmals beschleunigt habe.¹⁵³ Dabei handele es sich um eine vielschichtige, soziologisch zu beschreibende Entwicklung, in der die Gesellschaft sich von der prädominanten Prägekraft des Staats und des zu ihm gehörenden politischen Subsystems befreit und dabei gleichzeitig eine Neigung zur Subordination aller Institutionen unter ökonomische Logik entwickelt.

Vor dieser Machtverschiebung war die gesellschaftliche Prädominante des Staats, die sich dieser mit der beginnenden Neuzeit durch Ablösung von der christlichen Tradition erarbeitet hatte, unangefochten. Dabei handelte es sich um eine gesamteuropäische Entwicklung, die als Renaissance des antiken Staatsbegriffs verstanden werden kann.¹⁵⁴ Das europäische Denken steuerte ab der frühen Neuzeit darauf hin «genau so wie in der Antike wiederum den politischen Institutionen der Gesellschaft über das blosse Gewaltmonopol hinaus auch die Rolle des Kulturmonopolisten zuzusprechen»¹⁵⁵.

In dieser Rolle ist der Staat um die Pflege und Durchsetzung von zielwahlorientierenden Grundkonsensen bemüht, wie sich nicht nur am gesellschaftlichen Leben, sondern auch an der einschlägigen Theoriebildung ablesen lässt.¹⁵⁶ Zum Hauptfaktor gesellschaftlicher Identität steigt schliesslich der Nationalismus auf und schlägt zu Beginn des 20. Jahrhunderts sogar

¹⁵³ Genau genommen beziehen sich Herms' Analysen zumeist auf die Lage in Deutschland. Das Urteil lässt sich aber übertragen auf alle modernen Industrienationen, deren Sozialsysteme seit der Globalisierungswelle unter steter Anfrage stehen. Vgl. im Einzelnen Eilert Herms: *Kirche in der Zeit*, S. 275–301.

¹⁵⁴ Vgl. a. a. O., S. 277f.

¹⁵⁵ A. a. O., S. 278.

¹⁵⁶ Vgl. a. a. O., S. 278f. Herms sieht sowohl den aufgeklärten Absolutismus (Pufendorf, Thomasius) als auch die Aufklärungsphilosophie (Hobbes, Kant), aber auch den deutschen Idealismus (Fichte, Hegel usw.) dieser Idee verpflichtet.

liberale Denker wie Weber oder Naumann in seinen Bann.¹⁵⁷ Aufgebrochen wird diese gesellschaftliche Vormachtstellung des Staats erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dazu tragen unterschiedliche Faktoren bei. Herms hält zwei für besonders wichtig. Beide katalysieren die Aufweichung staatlicher Superiorität und bereiten zugleich einen Boden für die Einsetzung der Wirtschaft in die frei gewordene Königsstellung unter den Gesellschaftssystemen.

Erstens: Die gesellschaftliche Entwicklung der Neuzeit ist als Pluralisierungsgeschichte zu begreifen. Die Pluralisierung der Gesellschaft findet auf mindestens drei Ebenen statt und trägt so zur sukzessiven Aufweichung der Alleinstellung des Staats in seiner Funktion der gesamtgesellschaftlichen Identitätsstiftung bei. Herms deutet zum einen die mit der Neuzeit sich durchsetzende funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft und ihre Begleiterscheinungen als Pluralisierungsschub.¹⁵⁸ Dabei wird zunächst das staatliche Handeln von den Vorgaben der christlichen Tradition und Kirche befreit und in die Position der gesellschaftlichen Identitätsstifterin eingerückt. Vollends durchgesetzt ist die Umstellung von stratifikatorischer in funktionale Differenzierung aber erst mit der Einsicht in die unersetzbare Bedeutung weiterer eigenständiger Subsysteme. Vor allem die zunehmende Bedeutung von Wirtschaft und Wissenschaft ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts macht das deutlich und lässt auch die gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Subsysteme voneinander erkennen. Zwar bleibt das Verhältnis unter ihnen zunächst weiterhin asymmetrisch. Staatliches Handeln bestimmt bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts die Geschehnisse moderner Gesellschaften. Dem Staat werden in dieser Pluralisierungsbewegung aber potenzielle Konkurrenten an die Seite gestellt.

Ein weiterer neuzeitlicher Pluralisierungsschub betrifft die Binnenorganisationsform des Staats. Die Ablösung des absolutistischen Staats durch föderale und in sich mehrschichtige Staatskonzepte lässt sich ebenfalls als Pluralisierungs- oder Ausdifferenzierungsprozess beschreiben. Mit der Realisierung von Föderalität und Rechtsstaatlichkeit wird der Staat an Regeln gebunden, «die vom politischen System nicht nur gesetzt, sondern als solche auch von ihm selbst als es bindend anerkannt werden»¹⁵⁹. Sobald staatliches Handeln aber an Verfahrensregeln gebunden ist, durch die eine Vielzahl von «Institutionen, Organen und Ämtern verschiedenster Ebenen» mit ihren «unterschiedlichen Interessen, Sichtweisen und Urteilsweisen»¹⁶⁰ in die staatliche Entscheidungsfindung eingebunden werden, wird auch das Grundethos der beteiligten Personen Einfluss auf diesen Prozess nehmen.

¹⁵⁷ Vgl. a. a. O., S. 279.

¹⁵⁸ Vgl. Eilert Herms: Vom halben zum ganzen Pluralismus, S. 406–408.

¹⁵⁹ A. a. O., S. 409.

¹⁶⁰ Ebd.

Wenn dieser Einfluss positionsabhängig auch unterschiedlich gross sein mag, so kann er insgesamt nicht geleugnet werden. Im Zuge der Binnendifferenzierung des Staats kommt also auch eine seiner Aussendifferenzen zu Bewusstsein, denn staatliches Handeln erkennt ab sofort seine Dependenz von denjenigen Gesellschaftsbereichen, die das Orientierungswissen der staatlichen Akteure bereitstellen.

Gleichzeitig findet schliesslich eine Pluralisierung der «weltanschaulich-ethischen»¹⁶¹ Überzeugungen der Individuen statt. Durch diese Tatsache wird der vorgenannte Prozess verstärkt und um einen Aspekt erweitert. Der Staat kann nämlich, wenn seine Bürger erstens seinen Vollzug wesentlich mitbestimmen und zweitens unter den Bürgern eine Vielzahl von Weltanschauungen und Interessen gegeben sind, in Hinsicht auf seine Ziele und die Mittel zu ihrer Erreichung nicht mehr als Einheit begriffen werden.

Zweitens: Dem Staat – vor allem in Deutschland – wird mit und nach 1945 die Legitimation zur Durchsetzung weltanschaulicher Überzeugungen abgesprochen. Seine Funktion soll fortan darauf beschränkt werden, Rechtssicherheit zu gewährleisten, die nun ihrerseits im Dienst eines anderen weltanschauungsindifferenten Subsystems steht – nämlich der Wirtschaft. «D.h. hart zugespitzt, in der Gesellschaft [...] begegnet etwas sozialgeschichtlich Neues: ein Gemeinwesen, das de facto seine Identität nicht mehr in seinen politischen Institutionen, erst recht nicht mehr in seinen angestammten kulturellen Institutionen sucht, sondern zuerst und zuletzt in der Leistung seiner wirtschaftlichen Institutionen.»¹⁶²

Gegen diese Einschätzung sprechen auch nicht die Aufwertung christlicher Traditionen in den 50er-Jahren des 20. Jahrhunderts und der Versuch, sie als zivilreligiöses Fundament der Gesamtgesellschaft einzusetzen. Denn dieser Versuch lebte von einer Generation, die vor der nationalsozialistischen Katastrophe auch noch Bekanntschaft mit einem gesellschaftsförderlichen Gebrauch von Weltanschauungen gemacht hatte. Die dann folgende Generation hatte in dieser Hinsicht lediglich den Totalitarismus von 1933–1945 vor Augen und ist deshalb allen weltanschaulichen Überzeugungen – sei es auf persönlicher, sei es auf gesellschaftlicher Ebene – gegenüber skeptisch geworden.¹⁶³ Das Wirtschaftssystem als weltanschauungsindifferenten Faktor im Gesellschaftsgefüge gewinnt deshalb an verhaltensnormierender Kraft und löst den Staat in der Rolle des gesellschaftlichen Identitätsstifters allmählich ab.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Eilert Herms: Kirche in der Zeit, S. 283.

¹⁶³ Vgl. a. a. O., S. 283–285.

Diese Entwicklung wird aus sozialwissenschaftlicher Perspektive unterschiedlich bewertet,¹⁶⁴ setzt sich aber unter Erinnerung der klassischen Konzepte der Nationalökonomie schottischer Provenienz schliesslich durch. Dabei ist, so Herms, folgende Grundannahme leitend: Die Gesellschaft kann ohne ethisch orientierende Konsensbildung auskommen, weil der Markt Selbststeuerungskräfte freisetzt, die gesamtgesellschaftlich nützlich sind, insbesondere, weil sie wohlförderungswirksam wirken.¹⁶⁵ Im Fahrwasser des realen Erfolgs dieses Gesellschaftsmodells gewinnen die Wirtschaftswissenschaften ein bisher nicht da gewesenes Selbstbewusstsein und schicken sich an, die «Leitwissenschaft der Gesellschaft»¹⁶⁶ zu werden.

Eine für Herms' Theoriebildung entscheidende Frontlinie ist also der Überbietungsanspruch ökonomischer Gesellschaftsreflexion über die klassische Ethik – und also auch über die theologische Ethik.

7.6.1. Der gesellschaftswissenschaftliche Überbietungsanspruch der Ökonomik

Der sozialwissenschaftliche Hegemonialanspruch ökonomischer Theoriebildung lebt davon, seinen Gegenstandsbereich über die Gebiete der klassischen Betriebs- und Volkswirtschaftslehre hinaus auszuweiten. Untersucht werden nicht mehr nur «die einzelnen Individuen (Wirtschaftssubjekte) in den für das Wirtschaftsleben typischen Funktionen [...], d. h. insbesondere als Konsumenten und Produzenten»¹⁶⁷ und deren makroökonomische Aggregation¹⁶⁸, sondern potenziell wird das gesamte Spektrum individuellen und kollektiven Verhaltens zum Gegenstand ökonomischer Analyse.

Stilbildend für das neue Selbstverständnis der Ökonomik ist unter anderem Gary S. Beckers Anwendung der *rational-choice*-Theorie auf das Total menschlichen Verhaltens geworden.¹⁶⁹ Becker meint, dass eine zu enge Definition von Wirtschaft einen Grossteil des menschlichen Verhaltens zu Unrecht aus dem Untersuchungsfeld der Ökonomie ausschliesst. Ihre Leistungskraft kann dann nicht zur vollen Entfaltung kommen. Aus der Sicht Beckers ist also ein Begriff von Ökonomie zu suchen, der weit genug ist, um das gesamte Spektrum menschlichen Verhaltens integrieren zu können. Dieser Begriff muss gleichzeitig aber so spezifisch sein, dass menschliches Verhalten

¹⁶⁴ Herms macht beispielsweise die Frankfurter Schule als Kritikerin des Vorgangs aus, die Schülerschaft Joachim Ritters als Gruppe von Befürwortern. Vgl. a. a. O., S. 284.

¹⁶⁵ Vgl. a. a. O., S. 285.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Gebhard Kirchgässner: *Homo Oeconomicus*, S. 63.

¹⁶⁸ Vgl. a. a. O., S. 79.

¹⁶⁹ Vgl. Gary S. Becker: *Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens*.

tatsächlich als ökonomisch signiert werden kann. Um diesen Ansprüchen nachkommen zu können, schlägt er eine dreiteilige Definition wirtschaftlichen Verhaltens vor: Es ist erstens nutzenmaximierend, erzeugt zweitens Märkte mit sich veränderndem Preisgefüge, um den Nutzen effizient zu erreichen, und ist drittens durch stabile Präferenzen der Marktteilnehmer zu erklären.¹⁷⁰

Ist man bereit, diese oder eine ähnliche Definition wirtschaftlichen Verhaltens zu akzeptieren, dann ist der «ökonomische Ansatz offenkundig nicht auf materielle Güter und Wünsche beschränkt»¹⁷¹. Denn die Substitution des Begriffs materialer Güter durch den der Präferenz weitet den Bereich wirtschaftlichen Handelns tatsächlich auf die Allheit menschlichen Verhaltens aus, sofern man mit Recht unterstellt, dieses zielt immer auf die Befriedigung desjenigen, was als vorzüglich gilt. Unter dieser Voraussetzung lassen sich auch das politische Geschehen und die Herausbildung von Ordnungen zur Wissens- und Informationsbeschaffung als ökonomisch bedingte Verhaltensweisen begreifen. Sie sind sodann als Mittel zum Zweck der Präferenzbefriedigung anzusprechen.¹⁷²

Allerdings stellt die Erzeugung und Erhaltung der Präferenzen für Becker einen Sonderfall dar. Es ist klar, dass menschliches Verhalten diese nicht in demselben Akt erzeugen kann, durch den sie in Anspruch genommen werden. Becker gesteht also ein, dass sie im Fall menschlich-ökonomischen Handelns als gegeben vorausgesetzt werden. Er stuft sie als relativ stabil ein und sagt von ihnen, sie seien «nicht auf Güter und Dienstleistungen wie Orangen, Autos und Gesundheitsdienste» zu beziehen, sondern auf «grundlegende Wahlobjekte» wie «Gesundheit, Prestige, Sinnenfreude, Wohlwollen»¹⁷³. Gemeint sind also handlungsleitende Grundeinstellungen des Subjekts, deren Allgemeinheit zur prinzipiellen Handlungsmotivierung und -normierung hinreicht und von denen angenommen werden kann, dass sie relativ stabil sind.

Dieser Präferenzbegriff kommt in funktionslogischer Hinsicht in etwa dem gleich, was bei Herms Grundethos heisst. Entscheidend ist allerdings eine Differenz bei der Erklärung der Entstehung solcher Grundpräferenzen. Für Herms gilt: Das im unmittelbaren Selbstbewusstsein gegebene Grundethos muss im Rahmen der christlichen Weltanschauung als Produkt relativ freier Bildungsprozesse angesprochen werden, die in der Gesellschaft durch entsprechende Bildungseinrichtungen geleistet werden und ihren Letztgrund in der absolut freien Bildungstätigkeit Gottes haben. Becker dagegen präfe-

¹⁷⁰ Vgl. a. a. O., S. 4.

¹⁷¹ A. a. O., S. 5.

¹⁷² Vgl. a. a. O., S. 5f. und S. 8–10.

¹⁷³ A. a. O., S. 4.

riert einen naturalistisch grundierten Letztbegründungsgedanken: Die Konstitution von Präferenzen wird bei ihm vor allem auf naturwissenschaftlich zu beschreibende Mechanismen zurückgeführt.¹⁷⁴ Durch diesen Entscheid wird seine Theorie davon befreit, eine geistbasierte Bildungstheorie, wie sie sich bei Herms findet, zu formulieren. Im Umkehrschluss wäre seine Theorie allerdings erst dann vollständig, wenn sie an eine überzeugende naturalistische Theorie der Bildung von Präferenzen gekoppelt wäre. Eine solche fehlt bei Becker zwar. Sie kann in seinem Fall allerdings weitgehend auf das Feld der Naturwissenschaften verschoben werden,¹⁷⁵ sodass die Ökonomie sich darauf beschränken kann, die gesamte Variationsbreite menschlichen Verhaltens vor dem Hintergrund gegebener Maximen als nutzenmaximierend zu begreifen. Es wird noch zu zeigen sein, dass Herms hier eine doppelte Schwäche des gesellschaftstheoretischen Superioritätsanspruchs der Ökonomie ausmacht, die einerseits die Genese von Präferenzen betrifft, andererseits die aus seiner Sicht ungenügende Differenzierung im Begriff der Nutzenmaximierung.

An dieser Stelle kann zunächst aber festgehalten werden, dass Beckers Neudefinition des Gegenstandsbereichs der Ökonomie in theoriestrategischer Absicht darauf zielt, den Wirtschaftswissenschaften eine Superioritätsstellung im Konzert der Sozialwissenschaften zu verschaffen. Dieser Versuch erfährt eine theoretische Aufstufung durch die neuere ökonomische Theoriebildung, die unter dem Namen *Neue Institutionenökonomie* fungiert.¹⁷⁶

7.6.2. Neue Institutionenökonomik

Innerhalb der Wirtschaftswissenschaften setzt sich in den letzten Dezennien eine Erweiterung des klassischen *rational-choice*-Ansatzes durch, mit dem

¹⁷⁴ Vgl. a. a. O., S. 14: «Offensichtlich haben die Gesetze der Mathematik, Chemie, Physik und Biologie durch den Einfluss, den sie auf Präferenzen und Produktionsmöglichkeiten ausüben, eine erhebliche Bedeutung für das Verhalten.» Becker will allerdings nicht kategorisch ausschliessen, dass auch andere Wissenschaften wie die Soziologie, Soziobiologie oder Psychologie zur wissenschaftlichen Erhellung der handlungsleitenden Präferenzen etwas beizutragen haben.

¹⁷⁵ Darin folgt Becker offenbar dem Vorschlag Hayeks, wie er weiter oben dargestellt worden ist.

¹⁷⁶ Zwar ist nicht die gesamte Neue Institutionenökonomik daran interessiert, sich das Total menschlichen Verhaltens zum Gegenstand zu machen. Wo dies aber geschieht, wird der Ansatz zu einer besonders starken Herausforderung für die theologische Ethik.

sich der Begriff der *Neuen Institutionenökonomie*¹⁷⁷ verbindet.¹⁷⁸ Der Ansatz beansprucht, die neoklassische Analyse in Hinsicht auf die Prognosekräftigkeit überbieten zu können. Grundlage für diesen Überbietungsanspruch ist eine neuartige Modellierung des wirtschaftlichen Geschehens, die sich nicht damit begnügt, das Marktgeschehen als einen friktionslosen Tausch zwischen rational agierenden und vollständig informierten Individuen zu begreifen. Unterstellt wird, dass die marktgerechte Allokation von knappen Mitteln am effizientesten dann geschieht, wenn sie durch ein dem Tauschgeschäft dienliches Institutionensystem unterstützt wird. Dabei wird ein zumeist relativ unspezifischer, an der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung abgelesener Institutionenbegriff in Anschlag gebracht, der vor allem in funktionslogischer Hinsicht in Betracht kommt.¹⁷⁹ Institutionen sind danach zu begreifen als verhaltenssteuernde Regeln, die zur Problemvermeidung oder -bearbeitung menschliche Interaktionen konditionieren. Sie beanspruchen über längere Zeit Geltung für einen bestimmten Aktantenkreis und werden – sofern erforderlich – sanktioniert.

Dass Institutionen die Effizienz des Marktgeschehens steigern können, ist für die Ökonomik keine Selbstverständlichkeit. Nach dem *rational-choice*-Modell ist die Allokation knapper Mittel durch Tausch dann am effizientesten, wenn der Handel lediglich durch zwei Faktoren motiviert und limitiert ist: und zwar durch das Eigeninteresse und das strategische Vermögen der Interaktionspartner. Ihre Präferenzen verfolgen die Interaktionspartner rational. Sie setzen also diejenigen Mittel, die zur Realisierung ihrer Vorlieben nötig sind, effizient ein. Gleichzeitig wird idealtypisch die vollständige Informiertheit des ökonomischen Aktanten über die Umstände und Folgen seiner Entscheidung unterstellt. Zwar rechnet auch dieses Modell mit den Markt regulierenden Institutionen. Nicht in jedem Fall handelt es sich dabei um marktspezifische Regeln, sondern es können auch politisch, moralisch oder religiös kodierte Verhaltensregeln sein, deren Einfluss auf das Marktgeschehen indirekt bleibt. In jedem Fall begreift die neoklassische

¹⁷⁷ Für einen ersten Überblick vgl. Rudolf Richter/Eirik Furubotn: *Neue Institutionenökonomik*; Mathias Erlei/Martin Leschke/Dirk Sauerland: *Neue Institutionenökonomik*; Elisabeth Göbel: *Neue Institutionenökonomik*.

¹⁷⁸ Spätestens mit der Verleihung des Nobelpreises an Ronald H. Coase (1991) und Douglass C. North (1993) kann davon gesprochen werden, dass die Neue Institutionenökonomik in den Wirtschaftswissenschaften als Forschungsansatz etabliert ist. Coase verfolgt den Ansatz schon seit den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts. Vgl. Ronald H. Coase: *The Nature of the Firm*, S. 386–405. Vgl. zu den Anfängen der Neuen Institutionenökonomie auch Rudolf Richter/Eirik Furubotn: *Neue Institutionenökonomik*, S. VI.

¹⁷⁹ Vgl. etwa Elisabeth Göbel: *Neue Institutionenökonomik*, S. 1–8 und Rudolf Richter/Eirik Furubotn: *Neue Institutionenökonomik*, S. 7–9.

Ökonomik die Institutionalisierung menschlichen Verhaltens als einen Störfaktor für den freien Markt. «Moral z. B. wird als Restriktion der Präferenzen der rational actors notiert; sie schränkt die Auswahlmenge der möglichen besten Alternativen ein.»¹⁸⁰ Jede Einschränkung freier Präferenzwahl und freier Ausübung von interessegeleiteter Rationalität ist aus klassisch-ökonomischer Perspektive ein Kostenfaktor, sodass Konventionen in jedem Fall die Allokationseffizienz retardieren.¹⁸¹ Institutionen sind deshalb als markt-exogene Faktoren zu begreifen, deren Bindungskraft für einen effizienten Markt möglichst klein sein sollte.

Diese Einschätzung wird durch die Neue Institutionenökonomik revidiert. Sie schlägt vor, die Institutionalisierung des Tauschgeschäfts nicht in jedem Fall als Markthemmnis zu begreifen. Denn es gibt Institutionen, deren Genese als endogener Vorgang des Marktgeschehens zu verstehen ist. Sie entstehen und setzen sich durch, weil sie die Effizienz des Tauschgeschäfts durch Minimierung der Transaktionskosten steigern. Mit dem Begriff der Transaktionskosten verbinden sich alle Aufwendungen, die zur Abwicklung eines Tauschs am Markt nötig sind. Wird der Begriff in grösstmöglicher Weite verwendet, so meint er allerdings nicht lediglich diejenigen Kosten, die zur Informationsbeschaffung, rechtlichen Absicherung von Geschäften und zur Organisation des Marktes im engeren Sinn aufgebracht werden müssen, sondern darüber hinaus alle möglichen Kosten, die für die Genese und den Unterhalt gesellschaftlicher Institutionen im Allgemeinen anfallen:¹⁸² «Die Schaffung einer Gesellschaftsordnung, der Erlass eines Gesetzes, die Einflussnahme von Lobbyisten auf die Politiker, die Gründung eines Verein oder eines Unternehmens, die Eheschliessung, die Festnahme eines Diebes, die Respektierung von ungeschriebenen Gesetzen der Nachbarschaftshilfe, der Ethikunterricht in den Schulen, all das und vieles mehr kann zu den Transaktionskosten gezählt werden.»¹⁸³

¹⁸⁰ Birger Priddat: Theoriegeschichte der Wirtschaft, S. 187.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Hier wird also ein weiter Begriff von Transaktionskosten vorgeschlagen, der sich nicht darauf beschränkt, diejenigen Kosten in Anschlag zu bringen, die zum Abschluss eines Kaufvertrags im engeren Sinn nötig sind, sondern auch diejenigen, die für den Unterhalt des Markts insgesamt aufgewendet werden müssen. Zu den Differenzierungen des Begriffs im Einzelnen vgl. Elisabeth Göbel: Neue Institutionenökonomie, S. 129–133.

¹⁸³ A. a. O. Göbel selbst zieht allerdings angelehnt an Oliver Eaton Williamson eine engere Definition vor, nach der Transaktionskosten diejenigen Aufwendungen sind, die zur Benutzung des Markts und zur Herstellung von Hierarchien in Unternehmen notwendig sind. Vgl. dazu a. a. O., S. 132.

Ein derart weiter Begriff von Transaktionskosten hat eine folgenreichere Voraussetzung. Er impliziert nämlich, dass sich ausnahmslos alle Institutionen einer Gesellschaft einer ökonomischen Funktion zuordnen lassen. Das gilt auch für Institutionen zweiter Ordnung, die um die Genese, Erhaltung und Modifikation von Ordnungen besorgt sind.¹⁸⁴ Ist dies alles zutreffend, verdanken sich die Entstehung und der Unterhalt aller Sozialordnungen einer Gesellschaft ökonomischen Vorteilsüberlegungen.

Insgesamt lehnt sich die Neue Institutionenökonomie bei Ihrer Analyse von Regelwerken an den Kontraktualismus angelsächsischer Provenienz an. Mögen Institutionen in Hinsicht auf ihre historische Genese auch andere Bedingungen haben, so wird ihre Geltung doch auf einen Vertragsabschluss zurückgeführt. Ist man bereit diese Voraussetzungen zu teilen, so werden «alle sozialen Interaktionen [...] als Tauschverträge interpretiert», und es gilt zugleich, dass «alle weiteren Institutionen aus der Basis-Institution <Vertrag> abgeleitet» werden müssen. «[D]ie Ehe wird als ein Vertragswerk verstanden ebenso wie der Staat oder das Unternehmen oder die Religion».¹⁸⁵ Der Versuch, gesellschaftliche Regelsysteme in toto als endogene Erscheinungen des ökonomischen Geschehens zu begreifen, ist innerhalb der institutionenökonomischen Diskussion allerdings umstritten und wird unterschiedlich weit vorangetrieben.¹⁸⁶

Dass einige Institutionenökonomien ihren Gegenstandsbereich einschränken, liegt an der Einsicht in die reale Verfassung moderner Gesellschaften. Nicht alle Institutionen machen den Markt effizienter, viele neigen dazu pareto-suboptimale Marktverhältnisse zu generieren. Gemeint sind solche Zustände, in denen es unter ökonomischen Gesichtspunkten möglich wäre, mindestens einen Marktteilnehmer besser zu stellen ohne einen anderen schlechter stellen zu müssen. Derartig ineffiziente Zustände der Gesellschaft stören das Bild von einer die gesamte Gesellschaft bestimmenden ökonomischen Logik. Will man sie erklären, muss zugestanden werden, dass nicht alle Verträge ökonomischer Rationalität folgen. Ein Teil der gesellschaftsrelevanten Kontrakte sind sodann marktfremde Verträge, deren Verbindlichkeit sich nicht aus ökonomischen Interessen speist. Idealtypisch für die Durchsetzung derartiger Regelwerke steht meistens die staatliche Regulierung von Märkten. Der Staat wird in der ökonomischen Theoriebildung – häufig auch der institutionenökonomischen – als Paradigma ineffizienter Regulierung ausgemacht.

Eine andere Lesart des Staats ist von James M. Buchanan vorgeschlagen worden. Er ist darum bemüht, die Regulierung von Märkten als Steigerung von Effizienz bei der Verfolgung von Interessen zu begreifen. Dies gelingt

¹⁸⁴ Vgl. Rudolf Richter/Eirik Furubotn: Neue Institutionenökonomik, S. 48.

¹⁸⁵ Elisabeth Göbel: Neue Institutionenökonomik, S. 35.

¹⁸⁶ Vgl. a. a. O., S. 35–38.

ihm, indem er den Staat als diejenige Instanz definiert, die die «Zuordnung und Abgrenzung individueller Rechte»¹⁸⁷ verbindlich regelt. Was als individuelles Recht gelten kann, ist abhängig von grundlegenden und kulturabhängigen Vorstellungen über das Individuum und seine soziale Stellung. Gemeint sind beispielsweise Regeln wie «die Anerkennung der Eigentumsrechte»¹⁸⁸ oder die Anerkennung der Nutzungsrechte von öffentlichen Gütern usw. Staatliches Recht gibt also – will man Buchanans Modell in klassisch ethische Diktion überführen – dem kulturell gebundenen Ethos eines Kollektivsubjekts rechtlich verbindlichen Ausdruck. Dies geschieht in einem von Buchanan sogenannten konstitutionellen Vertrag. Eingeführt wird die Idee eines solchen Vertrags als Bedingung der Möglichkeit eines effizienten Tauschs. Denn ohne die Einigung auf einen derartigen für den Tausch konstitutionellen Vertrag und seine Justiziabilität wären die Transaktionskosten eines Geschäfts kaum aufzubringen.¹⁸⁹ Postkonstitutionelle Verträge sind sodann solche Übereinkünfte, in denen «nach der Zuordnung und wechselseitigen Anerkennung der Rechte [der] Tausch privater und öffentlicher Güter zwischen Personen»¹⁹⁰ geregelt wird. Diese Art von Tausch setzt also die konstitutionelle Vertragsbildung erster Ordnung voraus und regelt auf ihrer Basis den konkreten Tausch von Gütern.

Auch in Hinsicht auf diese postkonstitutionellen Verträge hat der Staat eine markteffizienzsteigernde Funktion: Er garantiert den Vertrag und hält auf diese Weise die Transaktionskosten gering.¹⁹¹ Bei Buchanan lassen sich zwei Klassen postkonventioneller Verträge ausmachen. Erstens Verträge zur Regulierung von privaten Tauschgeschäften. Deren ökonomische Erklärung ist unproblematisch, weil man davon ausgehen kann, dass die Handelspartner im Tausch ihre jeweiligen Interessen verfolgen.

Schwieriger zu erklären ist die zweite Klasse postkonventioneller Verträge: Es handelt sich dabei um Verträge, die auf Akkumulation und Allokation öffentlicher Güter zielen. Buchanan sucht also nach einer institutionenökonomischen Erklärung für die Entstehung und Aufrechterhaltung des Leistungsstaats. Und tatsächlich gründet dieser nach seinem Modell ebenfalls in individuellen Vorteilsüberlegungen. «Nur durch Prozesse kollektiven Handelns mittels einer Regierung können sich die Individuen den Nettonutzen jener Güter und Dienstleistungen aneignen, die sich durch Kollektivguteigenschaften im Sinne des gemeinsamen Konsums und durch hohe Nichtexklusivität auszeichnen; diese Güter und Dienstleistungen würden

¹⁸⁷ James M. Buchanan: Die Grenzen der Freiheit, S. 26.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. a. a. O., S. 23–49.

¹⁹⁰ A. a. O., S. 50.

¹⁹¹ Vgl. a. a. O., S. 98.

ohne kollektives Handeln entweder nur suboptimal oder überhaupt nicht bereitgestellt werden.»¹⁹²

Je nach Präferenzen der Staatsbürger wird der Leistungsstaat unterschiedliche Form annehmen.¹⁹³ Ausdrücklich nicht ausgeschlossen wird, dass eine Gesellschaft sich aus ökonomischen Gründen für einen Sozialtransfer von Gütern entschliesst. Dabei tauschen Wohlhabende einen Teil ihres Reichtums beispielsweise gegen das Recht, den Sozialtransfer auf ein bestimmtes Mass zu begrenzen.¹⁹⁴

In logischer Hinsicht können solche den Leistungsstaat betreffenden Verträge nur auf Basis von Einstimmigkeit der beteiligten Interaktanten – und das bedeutet: aller Staatsbürger – erzielt werden. Denn ein Vertrag über die Bereitstellung und Verteilung öffentlicher Güter führt die Gefahr bei sich, dass einzelne Teilnehmer der Öffentlichkeit an der bereitgestellten Leistung partizipieren, ohne eine entsprechende Gegenleistung zu erbringen. Es muss sogar davon ausgegangen werden, dass wegen des Eigennutzenkalküls jedes Individuum dazu neigt, sich genau so zu verhalten. «Jeder ist [...] bestrebt, die <free-rider>-Position einzunehmen und in den Genuss eines gemeinsam konsumierten Gutes oder einer Dienstleistung zu gelangen, ohne sich voll an der Aufteilung der Kosten zu beteiligen.»¹⁹⁵

Prima facie gibt es deshalb keinen guten ökonomischen Grund für die Genese von Verträgen über die Bereitstellung und den Einsatz von öffentlichen Gütern. Wegen der Gefahr der Verschwendung von Mitteln an *free-rider* erscheint die Einstimmung in einen solchen Vertrag zunächst unsinnig. Das Problem kann allerdings, so Buchanan, dann überwunden werden, wenn alle Staatsbürger als Teilnehmer des Vertrags fungieren. Stimmen alle Beteiligten aus freien Stücken zu, ist sichergestellt, dass niemand lediglich Leistungsnehmer, sondern jeder auch Leistungsgeber ist.¹⁹⁶ Unter realen Bedingungen wird das Ideal der Einstimmigkeit allerdings nicht erreicht, so dass Verträge zu staatlichem Handeln tatsächlich auf Basis von Mehrheitsentscheiden zustande kommen und notfalls mit dem Mittel der Exklusion aus den Vertragsrechten gearbeitet werden muss. Der Leistungsstaat rechnet also mit Missbrauch, kann diesen aber auch tragen, sofern sein Nutzen den Vertragsparteien grösser erscheint als der erlittene Schaden.

Mit der Integration auch des Leistungsstaats in das Gefüge individueller Nutzenüberlegungen, wird Buchanans sozialwissenschaftlicher Anspruch immer deutlicher. Er kann ausnahmslos alle Vollzüge moderner Rechtsstaaten als ökonomisch motiviert und sinnvoll begreifen. Das ist insbesondere

¹⁹² Vgl. a. a. O., S. 138.

¹⁹³ Vgl. a. a. O., S. 137–139.

¹⁹⁴ Vgl. a. a. O., S. 252–254.

¹⁹⁵ A. a. O., S. 54.

¹⁹⁶ Vgl. a. a. O., S. 54–60.

in Hinsicht auf die Anreicherung und Allokation von öffentlichen Gütern in der ökonomischen Theoriebildung keine Selbstverständlichkeit. Am unkompliziertesten lässt sich die Umverteilungsfunktion von Staaten aus ökonomischer Perspektive nämlich dann erklären, wenn sie als Fehlentwicklung angesprochen wird, die durch Konzentration auf ein Minimum an Leistungen zu bereinigen wäre. Robert Nozicks *Anarchy, State and Utopia*¹⁹⁷, das wie Buchanans *The Limits of Liberty*¹⁹⁸ Anfang der 70er-Jahre erscheint¹⁹⁹, hat diese Haltung exemplarisch zum Ausdruck gebracht. Nozick hat in Abarbeitung an John Rawls' *A Theory of Justice*²⁰⁰ zu plausibilisieren versucht, dass die Umverteilung von Gütern den Grundprinzipien des Staatsgedankens widerspricht.²⁰¹ Dieser müsse sich im Sinne eines Minimalstaats darauf beschränken, seine Bürger mittels Anwendung seines Gewaltmonopols vor Gewalt, Diebstahl und Raub zu schützen. Entwicklungsgeschichtlich werden zu dieser Funktion zunächst staatsähnliche private Schutzinstitutionen und schliesslich in einem zweiten Schritt der Staat mit Gewaltmonopol durch Vertragsabschluss gegründet. Umverteilung von Gütern muss vor dem Hintergrund dieser im Geiste Lockes entworfenen Staatstheorie als Konterkarierung des Grundprinzips eines liberalen Rechtsstaats gelten, weil sie die Individual- und Eigentumsrechte der Bürger systematisch verletzt. Nozick deutet Lockes Eigentumstheorie so aus, dass Aneignung von Besitz nur durch eine einzige Kautele eingeschränkt werden kann: Niemand darf sich den Gesamtbestand eines Guts aneignen, ohne gleichzeitig die Bereitschaft aufzubringen, das Gut gegen andere Güter zu handeln. Sofern diese Bedingung Beachtung findet, ist die Aneignung von Eigentum als Grundrecht des Menschen zu betrachten. Umverteilungstheorien stehen diesem Recht grundsätzlich entgegen, weil sie sich – so Nozick – auf die vermeintlichen Rechte der Empfänger konzentrieren.²⁰²

¹⁹⁷ Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, deutsch: *Anarchie, Staat, Utopia*.

¹⁹⁸ James M. Buchanan: *The Limits of Liberty*.

¹⁹⁹ Ebenfalls in dieser Zeit, nämlich 1971, erscheint John Rawls *Theory of Justice*. Es liegen mit den Büchern Rawls, Buchanans und Nozicks drei «sozialphilosophische und ordnungspolitische Alternativen» vor, die von hohem Einfluss auf die weitere sozialwissenschaftliche Theoriebildung bis in die Gegenwart sind. Vgl. Christian Watrin: Vorwort zur deutschen Übersetzung von James M. Buchanans *The Limits of Liberty: Die Grenzen der Freiheit*, S. VII–X (Zitat S. VII).

²⁰⁰ John Rawls: *A Theory of Justice*, deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Sein Gerechtigkeitsbegriff auf Basis von Fairness hat eine Theorie der Institutionen zur Folge, in der notwendig auch das Prinzip der Umverteilung bejaht werden muss. Vgl. dazu a. a. O., S. 291–367.

²⁰¹ Vgl. Robert Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, Teil 2: Über den Minimalstaat hinaus?

²⁰² Robert Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*, S. 222–242.

Folgt man Nozick, ist man nicht mehr in der Lage, das gesamte gesellschaftliche Institutionengefüge als Ausdruck wirtschaftlicher Vorteilsüberlegungen zu erklären. Zwar kann man wie er fordern, ökonomisch irrationale Überhänge zu beseitigen. Es muss aber zugestanden werden, dass einige tatsächlich existierende Institutionen einer anderen als der ökonomischen Rationalität folgen.

Erst die Haltung Buchanans erlaubt einen gesellschaftstheoretischen Allerklärungsanspruch, der sich auch auf vermeintlich marktfremde Institutionen wie den Leistungsstaat bezieht. Seine Analysen lassen sich wie folgt zusammenfassen: Individuen schliessen Kontrakte auf zwei Ebenen ab: a) der konstitutionellen, b) der postkonstitutionellen. Konstitutionelle Verträge werden ausgedrückt als staatliches Recht. Postkonstitutionelle Verträge werden durch dieses Recht geschützt. Sie setzen die konstitutionellen also als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Der Abschluss von Verträgen über öffentliche Güter kann als ein Fall postkonventioneller Einigung verstanden werden. Der andere denkbare Fall ist der Vertrag zwischen Handelspartnern zum Austausch von nicht-öffentlichen Gütern. Alle Verträge werden aus Nutzenerwägungen abgeschlossen. Das staatstragende Individuum erhofft sich also, durch Aufbau und Erhalt staatlicher Regeln seine Interessen leichter und effizienter realisieren zu können als im anarchistischen Naturzustand. Durch a) und b) lässt sich also die Totalität staatlichen Handelns moderner Gesellschaften erklären.

Es sollte deutlich sein, dass Buchanan unter ökonomischer Rationalität nicht nur solches Nutzenkalkül versteht, das sich auf die Gewinnung und Allokation von Kapital und materialer Güter bezieht, sondern auch solches, das ideelle Güter anstrebt. Der wechselseitige Tausch von materiellen und ideellen Gütern ist im Rahmen des vorgestellten Theoriemodells problemlos möglich. Durch diese prinzipiell schrankenlose Ausweitung der gehandelten Güter in Buchanans Theoriemodell wird das gesamte Spektrum sozialer Interaktion ein potenzielles Untersuchungsfeld der Ökonomie. Buchanan selbst wendet die Ökonomie vor allem auf die Explikation politischer Verhältnisse an und entwickelt eine Kontrakttheorie der Staatsverfassung.²⁰³

Gegen den von Buchanan vertretenen Allerklärungsanspruch kann allerdings ein weiteres Argument psychologischer Natur geltend gemacht werden: Wirtschaftliche Akteure empfinden das staatliche Rechtssystem immer dann, wenn sie einen postkonstitutionellen Vertrag zum Tausch von nicht-öffentlichen Waren abschliessen, als Effizienzhemmer.

²⁰³ Vgl. James M. Buchanan: *Die Grenzen der Freiheit*; ders.: *Markt, Freiheit und Demokratie* sowie: James M. Buchanan/Geoffrey Brennan: *Die Begründung von Regeln*.

Buchanan muss also eine Erklärung für die unter Marktteilnehmern gängige Einschätzung des Staats als externen und effizienzretardierenden Regulierer suchen. Dabei darf die institutionenökonomische Einsicht, dass der Staat endogener Teil des Markts ist, nicht unterboten werden. Das Problem lässt sich dann lösen, wenn man die funktionale Eigenrationalität des Staats bemerkt. Bekanntlich findet sich schon in Thomas Hobbes' Kontraktualismus eine für sein Staatsmodell entscheidende Überlegung, nach der der Staat zur Ausübung seiner Funktion darauf angewiesen ist, souverän und losgelöst von den Interessen der den Vertrag schliessenden Bürger fungieren zu können.²⁰⁴ Der Staat muss, so wird es bei Buchanan heissen, «im Idealfall als unbeteiligter Dritter den Individuen oder Gruppen, um deren Rechte es geht, gegenüberstehen und von ihnen völlig getrennt sein»²⁰⁵, denn sonst könnte er das Recht nicht glaubwürdig durchsetzen. Buchanan optiert also für eine Staatstheorie, nach der der Staat in konstitutionslogischer Hinsicht von Nutzenüberlegungen seiner Bürger abhängig ist, in funktionslogischer Hinsicht aber vom situativen Interesse des Einzelnen absehen muss. Staatliches Handeln muss deshalb eigengesetzlich sein und dem Interesse des Individuums insofern exogen. Aus der Perspektive des Individuums wird es deshalb vor allem als kostensteigernder Faktor wahrgenommen, auch wenn es faktisch die Transaktionskosten senkt. Für den skeptischen Blick auf den Markt gibt es aus der Perspektive Buchanans mindestens zwei Gründe:

Erstens: Nimmt die Komplexität des Markts durch eine grosse Anzahl von Marktteilnehmern und durch eine ebenfalls grosse Anzahl von getauschten Gütern zu, so werden im Vergleich zum einfacheren Tausch auch die Kosten für die Bereitstellung, Aufrechterhaltung und Sanktionierung des benötigten staatlichen Regelwerks steigen. Zudem ist jede bürokratische Institution wegen ihrer Schematisierung von Problemen gemessen an den Erfordernissen des Einzelfalls ökonomisch ineffizient und steigert deshalb unhintergebar die Kosten für den Tausch selbst.²⁰⁶ Das gilt insbesondere dann, wenn das Regelwerk alle Mitglieder einer Gemeinschaft alternativlos unter seine Auflagen zwingen muss, wie es für nationalstaatliche Rechtssysteme der Fall ist. Wegen der nationalen Geltung gibt es für das Individuum nämlich keine Möglichkeit, der Regulierung auszuweichen.²⁰⁷

Zweitens: Sobald eine marktexterne Institution das Tauschgeschäft reguliert, wird die Freiheit der Marktteilnehmer begrenzt. Genau darin liegt das Grundprinzip des Staats: Zur Sicherung grösstmöglicher Freiheit aller

²⁰⁴ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan*, S. 160–166.

²⁰⁵ James M. Buchanan: *Die Grenzen der Freiheit*, S. 135.

²⁰⁶ Vgl. a. a. O., S. 135–137.

²⁰⁷ Es sei denn, er ist bereit, den Staat zu verlassen. Dieser Schritt erzeugt allerdings ebenfalls hohe Kosten, sodass der Aktant diesen Schritt im Regelfall nicht unternehmen wird. Vgl. a. a. O., S. 48.

schränkt er individuelle Interessen ein. Sobald er seine die Freiheit schützende Funktion erbracht hat, verliert sich bei seinen Bürgern das Bewusstsein für diese Funktion des Staats und seiner Gesetze, und es setzt sich das Empfinden durch, staatliche Regulierung individuellen Verhaltens laufe vor allem auf Beschränkung des eigenen Nutzenkalküls hinaus.²⁰⁸

An dieser Stelle kann ein Fazit gezogen werden: Die bei Becker sich abzeichnende Tendenz 'Ökonomischen Theorieimperialismus' in Hinsicht auf die Erklärung individuellen und sozialen Verhaltens wird durch eine Variante der Neuen Institutionenökonomik – wie sie etwa bei Buchanan vorliegt – verschärft. Denn hier liegt ein innovatives Konzept vor, das vermeintlich ineffiziente Institutionen als die Effizienz des Marktgeschehens steigernde Funktion begreiflich machen kann, sofern man die Transaktionskosten von Tauschgeschäften berücksichtigt.²⁰⁹ Mit der *Neuen Institutionenökonomie* ist m. a. W. eine neue Stufe ökonomischer Verhaltensanalyse erreicht, denn nun müssen weniger das Verhalten regulierende Institutionen als irrational eingestuft werden, und es kann von mehr in der Realität gegebenen Regelwerken behauptet werden, sie seien kongruent zur ökonomischen Rationalität.

7.6.3. Der Versuch zur Integration der Ethik in die Ökonomik bei Karl Homann

Belastbar wird die These von der Anwendbarkeit des ökonomischen Ansatzes auf alle Felder menschlichen Verhaltens in der modernen Lebenswelt erst dann, wenn das Programm sich in Hinsicht auf unterschiedliche Subsysteme tatsächlich als explikationskräftig erweist. Über die Erklärung des Staats und den seine Einrichtungen generierenden Gesellschaftsvertrag hinaus müssen auch alle anderen verhaltensrelevanten Einstellungen und Regeln ökonomisch erklärt werden können. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht wird dies nur gegen die Widerstände derjenigen Wissenschaften geschehen

²⁰⁸ Vgl. a. a. O., S. 135–137 und S. 157–160.

²⁰⁹ Zwar hatte auch Becker schon gemeint, Transaktions- und Informationsbeschaffungskosten müssten als Faktor wirtschaftlichen Geschehens berücksichtigt werden, er beruft sich deshalb auf George J. Stiglers *The Economic of Information* von 1961. Allerdings ist dabei noch nicht die soziale Institutionalisierung menschlichen Verhaltens im Blick, sondern lediglich das Kosten- Nutzenkalkül des Homo oeconomicus, in dem sich nun auch die genannten mit der Vorbereitung und dem Vollzug des Handels verbundenen Kosten wieder finden. Vgl. Gary S. Becker: Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens, S. 5f.

können, deren Existenzberechtigung durch den ökonomischen Imperialismus infrage gestellt wird.²¹⁰

Eine besonders starke Opposition droht dem ökonomischen Modell von Seiten der klassischen philosophischen und theologischen Ethik, sofern diese es mit der Aufdeckung oder normativen Setzung von praxisrelevanten Normen oder Motivationslagen des Individuums zu tun hat. Fraglich ist insbesondere, ob die klassische Ethik die ökonomischen Schlüsselbegriffe von Eigennutz und Rationalität als solche akzeptieren kann²¹¹ und ob sie sie, falls sie akzeptiert werden, in ihrer ökonomischen Verwendung weit genug ausdifferenziert findet.

Ein scharfsinniges verhaltenstheoretisches Programm, das diese Begriffe nicht nur akzeptiert, sondern die gesamte Verhaltenstheorie um sie herum gruppiert, hat ab Mitte der 80er-Jahre des letzten Jahrhunderts Karl Homann vorgelegt.²¹² Es hat seinen Kern darin, auf eine Schwäche ethischer Theoriebildung klassischer Provenienz hinzuweisen, um die Termini des Interesses und der Rationalität als diejenigen Schlüsselbegriffe einzuführen, die eine Behebung der Schwäche erlauben.

Homann ist der Auffassung, Ethik habe eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Normbegründung einerseits, Implementierung der Normen in den motivationalen Haushalt von Subjekten und Gesellschaften andererseits. Ethik in der Moderne habe sich allerdings einseitig darauf kapriziert, dem ersten Problem nachzugehen. Bei einseitiger Konzentration auf die Begründung von Normen sei die Frage nach deren Etablierung in der Neuzeit auf der Strecke geblieben. Für diese Schlagseite des neuzeitlichen Ethikdiskurses macht Homann einen doppelten Grund aus: Seit dem 16. Jahrhundert sieht sich das moraltheoretische Denken aus bekannten Gründen vor das Phänomen zunehmender Pluralisierung von Weltanschauungen und Werteinstellungen gestellt. Ab sofort ist der Ethikdiskurs durch die Suche nach konsensfähigen Normen zur Integration divergierender Weltanschauungen voll

²¹⁰ Zu einer Übersicht über den Diskurs vgl. Gebhard Kirchgässner: *Homo oeconomicus*, S. 94–150.

²¹¹ Es dürfte klar sein, dass die ethische Theoriebildung im Gefolge Immanuel Kants der ökonomischen Beschreibung menschlichen Verhaltens in keinem Fall zustimmen kann. Eigennutz als Triebfeder einer Handlung muss als unvernünftiger Antrieb, der sich nicht verallgemeinern lässt, abgewiesen werden. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, § 3. Die Verallgemeinerbarkeit derjenigen Gründe, aus denen eine Handlung hervorgeht, bleibt für die vielfältigen Spielarten der kantschen Ethik bis heute unhintergebar.

²¹² Vgl. zur Begründung des Programms den instruktiven Aufsatzband von Karl Homann: *Vorteile und Anreize*. Mit seinen Arbeiten erhebt Homann den Anspruch, die «Grundlegung einer Ethik der Zukunft» (so der Untertitel des von Christoph Lütge herausgegebenen Bands) zu bieten.

ausgelastet. Auf zunehmenden Pluralisierungsdruck antwortet die Ethik also mit reflexiver Aufstufung ihrer Normbegründungsleistungen. «Die Therapie zielt methodisch immer darauf ab, auf der Grundlage von möglichst ‹schwachen› – d. h. von religiösen, metaphysischen und anderen partikularen Überzeugungen unabhängigen – Voraussetzungen ein normatives Fundament zu entwickeln, dem alle Menschen im Prinzip zustimmen und das sie daher auch befolgen können.»²¹³ Damit ist der erste Grund für die einseitige Konzentration auf Normbegründungen genannt. Homann stellt fest, dem Pluralisierungsproblem werde diesem Schema folgend bis heute begegnet. Ablesen könne man dies exemplarisch an der ethischen Theoriebildung Jürgen Habermas', dessen Programm sich als Versuch der Tieferlegung²¹⁴ moralischer Begründungsmuster ausgibt, bei gleichzeitiger Vernachlässigung der Frage, wie die durch diese Anstrengung gewonnenen Verhaltensnormen tatsächlich normierende Kraft für das Handeln erreichen können.²¹⁵ Den Diskursethikern der Frankfurter Schule hält Homann immerhin zugute, dass sie die Einseitigkeit ihrer Anstrengungen erkannt hätten, während das Gros moderner Ethik blind für die eigene Mangelhaftigkeit geblieben sei.²¹⁶

Der zweite für diese Lage verantwortliche Grund liegt in der grundsätzlichen Anerkennung eines ethischen Paradigmas, das Homann bei Immanuel Kant auf den Begriff gebracht findet.²¹⁷ Es disqualifiziert subjektive Vorteilsüberlegungen als unmoralisch und versucht, einen ethischen Konsens über den Appell an die eine und allgemeine Vernunft herzustellen, muss damit aber auch auf das gesamte motivationale Potenzial der Vorteilssuche

²¹³ Karl Homann: *Ökonomik*, S. 245.

²¹⁴ So Jürgen Habermas selbst, in: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 34.

²¹⁵ Vgl. Karl Homann: *Ökonomik*, S. 243f: Homann ist der Auffassung, dieser Mangel sei typisch für die moderne Ethik bis in die Gegenwart, es liessen sich nur wenige Ausnahmen ausmachen. Dazu zählt Homann unter anderem Hegel. Dass die Behauptung von der Vergessenheit der Normimplementierung nicht ganz zu den tatsächlichen Anstrengungen der neuzeitlichen Ethikgeschichte passt, stellt schliesslich Eilert Herms in seiner Replik auf Homanns Theorieansatz klar, vgl. Eilert Herms: *Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung*, S. 204: Er hält fest, dass in «der Masse des euroamerikanischen Ethikdiskurses die Frage nach der Normbefolgung nicht nur auch behandelt wurde, sondern unter den Titeln des ‹Begehrens›, der ‹Neigung›, des ‹Strebens›, des ‹Wünschens›, des ‹Interesses›, der ‹Triebfedern› oder der ‹Motive› des Handelns geradezu den Ausgangspunkt aller ethischen Reflexion darstellt».

²¹⁶ Vgl. Karl Homann: *Ökonomik*, S. 243–246.

²¹⁷ Vgl. Karl Homann: *Ethik und Ökonomik*, S. 46–49.

verzichteten.²¹⁸ Dieses Schema lässt sich nach Homanns Analyse in fast allen den gegenwärtigen Ethikdiskurs bestimmenden Theorien wiederfinden.²¹⁹

Wegen der Aussparung der Normimplementierungsfrage muss sich die Ethik den Vorwurf der Abstraktion von der gesellschaftlichen Realität gefallen lassen. Sie trägt – so muss Homanns niederschmetternde Analyse gelesen werden – nichts zur Lösung realer Konfliktlagen bei.

Auf der Suche nach einem moralisch bedeutsamen Theorieansatz, der den tatsächlichen Motivationslagen Rechnung tragen kann, wird Homann fündig bei Adam Smith, dessen *Wealth of Nations* in erster Linie nicht als nationalökonomisches Werk, sondern als «eine Diagnose und eine Therapie für moralphilosophische Probleme»²²⁰ gelesen wird. Versteht man sich auf diese Lesart, dann – so schlägt Homann vor – ist das ethische Programm von *Wealth of Nations* die Ausarbeitung einer Theorie der Normenetablierung unter pluralistischen Bedingungen. Und die vorgeschlagene Lösung für das Problem der Normimplementierung lautet: «Normen müssen self-enforcing, selbstdurchsetzend, sein, sie werden befolgt dann und nur dann, wenn ihre Befolgung dem jeweiligen Akteur grössere individuelle Vorteile verheisst als ihre Nicht-Befolgung.»²²¹ Man hat es bei Smiths *Wealth of Nations* nach Homann also mit einem Werk zu tun, das eine moraltheoretische Akzentverschiebung mit weitreichenden Folgen vornimmt: Es rückt das Normetablierungsproblem in das Zentrum der Aufmerksamkeit, wodurch gleichzeitig den Anstrengungen zur Begründung von Normen ein neuer – und zwar niederstufigerer – Rang in der Moraltheorie zugewiesen wird. Prinzipialisiert man dieses neue Verhältnis zwischen Normimplantierung und Normbegründung, dann gilt: Ob eine Regel zur moralischen Norm taugt, entscheidet sich nicht mehr an ihrer Vernünftigkeit, ihrer Übereinkunft mit moralischen Gefühlen oder der Tradition, sondern einzig an ihrer Etablierbarkeit. Denn «[m]oralische Normen setzen sich in der modernen Gesellschaft nach Smith durch nur im Schlepptau, im Windschatten von

²¹⁸ Andernorts versucht Homann allerdings, das kantische Denken so zu deuten, dass es an seine Überlegungen anschlussfähig wird. Dazu muss er unterstellen, der Kategorische Imperativ habe andere Gründe als solche, die in der reinen Vernunft liegen. Homann meint, bei genauer Kantlektüre liesse sich ausmachen, dass das Sittengesetz in Zweckmässigkeitsüberlegungen gründe, deren Ziel die Bereitstellung von «gesellschaftliche[n] Konfliktlösungsmechanismen» ist. Vgl. dazu Karl Homann: Die Bedeutung von Anreizen in der Ethik, S. 203f. (Zitat S. 203).

²¹⁹ Vgl. Karl Homann: Ökonomik, S. 244f.

²²⁰ A. a. O., S. 248.

²²¹ A. a. O., S. 249.

Vorteilserwartungen und nicht aufgrund internalisierter «ethischer Gefühle»²²². Das Interesse von Individuen erhält also den Status einer Normbegründungsinstanz.

Homann schlägt vor diesem Hintergrund eine zweistufige Konzeptualisierung von Sozialethik vor, die sich zum einen als «Handlungsethik», zum anderen als «Bedingungsethik»²²³ auszuweisen hat. Das Verhalten von Menschen in modernen Gesellschaften hängt nach Homann nämlich im Wesentlichen von zwei Faktoren ab. Von den Rahmenbedingungen, in denen sie sich vorfinden, und vom Eigennutzenkalkül. Will man verhaltenssteuernd auf die Gesellschaft einwirken, sind die Rahmenbedingungen das einzig sinnvolle Mittel zur Erreichung der gewünschten Ziele²²⁴, denn das Nutzenkalkül der Individuen steht weder der Ethik noch der Politik zur Verfügung, und der Versuch, das Verhalten durch Anführung besserer moralischer Gründe zu verändern, muss, wie beschrieben, dann scheitern, wenn es sich nicht dem Diktat der Nutzenabwägung unterwirft.²²⁵

Dieses Diktat gilt aber auch bei der Setzung der Rahmenbedingungen. Denn jeder Versuch, gesellschaftliches Verhalten durch Institutionen, deren Nutzen den Akteuren nicht ersichtlich ist, zu steuern, wird an der Implementierungsproblematik scheitern oder muss heteronomen Zwang auf das Individuum ausüben.

Letztlich lässt sich Sozialethik also nur im Rahmen ökonomischer Kategorien betreiben. «Eine ökonomisch reflektierte Ethik muss – will sie nicht an der Implementierungsfrage scheitern, wie die idealistische philosophische Ethik – auf Vorteilskalkulationen aufbauen, und zwar die Handlungsethik ebenso wie die Ordnungsethik.»²²⁶ Ausgangspunkt der ethischen Theoriebildung darf deshalb nicht die Normativität einer dem Nutzenkalkül fremden Norm sein, sondern ausschliesslich die Frage, welche ordnungspolitische Norm der Entfaltung individueller Freiheit bei der Verfolgung des Eigennutzens am dienlichsten ist. Homann fasst seine Überlegungen wie folgt zusammen: «Die normative Gültigkeit von moralischen Regeln hängt

²²² Ebd.

²²³ A. a. O., S. 251.

²²⁴ Vgl. ebd.: «Moderne Gesellschaften werden primär über die Gestaltung der Handlungsbedingungen gesteuert.»

²²⁵ Homann weiss sich in seiner Beschränkung darauf, die Veränderung der Rahmenbedingungen als einzig wirksames Instrument zur Veränderung des Verhaltens anzusehen, enig mit Aristoteles und dessen Grundsatz, nur das zum Thema der Ethik zu machen, was tatsächlich im Machtbereich des eigenen Handelns liegt. Vgl. a. a. O., S. 250.

²²⁶ A. a. O., S. 251.

von der anreizkompatiblen Implementierbarkeit ab: Die Implementierbarkeit schlägt auf die Geltung durch.»²²⁷

Dieser ökonomische Schlüssel zur Analyse und Begründung des Ethos in der Moderne hat sein ethisches Pendant in der utilitaristischen Tradition, seine sachliche Pointe aber darin, den Nutzenbegriff als ökonomische Kategorie auszuweisen. Gleichzeitig wendet Homann sich in einer entscheidenden Hinsicht vom Utilitarismus ab: Unter Nutzen wird bei ihm nämlich nicht die bloße Aggregation von Vorteilen unter Absehung ihrer Verteilung verstanden, sondern nach der Pareto-Superioritätsregel die Vorteilnahme eines oder mehrerer Teilnehmer einer Ordnung unter der Massgabe, dass keiner der Partizipanten durch dieselbe Ordnung schlechter gestellt wird.²²⁸ Vertragstheoretisch reformuliert bedeutet dies, dass jeder Teilnehmer einer Ordnung, deren Partizipant er ist, aus freien Stücken zustimmen können muss.

Fragt man nach dem funktionalen Nutzen klassischer Ethik für eine derart ökonomisch reformulierte Moraltheorie, wie sie sich bei Homann findet, so wären grundsätzlich zwei Antworten denkbar. Es wäre möglich, das Feld der weltanschaulichen Einstellungen und Wertvorstellungen, die für das Nutzenkalkül der Individuen leitend werden, als Gegenstandsbereich der klassisch philosophischen oder theologischen Ethik zu reservieren. Dies ist der Weg, wie Herms ihn in seiner Replik auf Homann vorgeschlagen hat. Darauf wird zurückzukommen sein. Von Homann selbst ist diese Möglichkeit allerdings nicht ergriffen worden. Über die Gründe muss nicht lange spekuliert werden. Sie sind in der Uneinheitlichkeit und unüberschaubaren Vielfalt individueller Motivationen in der pluralistischen Gesellschaft zu suchen. Homann wird es seiner ökonomisch orientierten Ordnungsethik zugutehalten, dass sie die Vielfältigkeit individueller Antriebsstrukturen und -qualitäten gleichermassen berücksichtigen kann, weil eine an den Interessen der Individuen orientierte Ordnung diese abbilden wird. Zum Gegenstandsbereich von Ethik gehören also nicht die Gründe für die jeweilige Interessenlage der vergesellschafteten Individuen und auch nicht die Frage, ob diese durch Bildungsprozesse steuerbar wäre. Sie muss sich vielmehr darauf beschränken nach Rahmenregeln zu suchen, die den jeweils faktisch gegebenen Interessenlagen Ausdruck verschaffen. Dieses Geschäft wird am besten von der Ökonomie übernommen, denn es ist ihre Spezifität, die Rationalitäten solcher Regeln zu suchen und zu explizieren, in denen sich das Interesse im Sinne der Vorteilsüberlegung aller Beteiligten darstellt.

Lässt sich unter dieser Voraussetzung noch eine sinnvolle Funktion für die Ethik ausmachen? Oder muss sie vollständig in die Ökonomie überführt

²²⁷ A. a. O., S. 257 (Hervorhebung des Zitats im Original).

²²⁸ Vgl. Karl Homann: Moralität und Vorteil, S. 181 und ders.: Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik, S. 130f.

werden? Homann meint, ihr weiterhin einen eigenständigen Platz im Wissenschaftsgefüge anweisen zu können, allerdings mit limitierter Aufgabe. Sie übernimmt eine heuristische Funktion und arbeitet der ökonomischen Aufbereitung ethischer Konfliktfelder zu. Denn die Ökonomie kann ihr Pareto-Optimierungsdenken auf jede erdenkliche Situation anwenden und würde sich orientierungslos verlieren, wenn ihr die Ethik nicht «Suchanweisungen»²²⁹ geben würde. Gemeint ist die grundsätzliche Orientierung einer ökonomisch orientierten Moraltheorie an den «grossen Ideen der abendländischen Ethik wie Menschenwürde und Solidarität, Freiheit und Gerechtigkeit», von denen Homann sagt, sie seien «unüberholbar»²³⁰. Diese Ideen erreichen nach Homann allerdings nicht den Status normativer Begriffe, weil sie nicht ohne ökonomische Vermittlung angewendet werden können. Vielmehr handelt es sich um regulative Ideen, deren Realisierung durch pareto-superiore Verträge je neu ausgehandelt werden muss.

Wenn die Ethik auch ihren handlungsanweisenden Sinn verloren hat,²³¹ so kann sie doch Einfluss auf das gesamte Spektrum ökonomischer Forschung nehmen, wenn diese sich von denjenigen moralischen Grosskonzepten inspirieren lässt, die durch die Ethik wach gehalten werden.²³² Insofern plädiert Homann auch für eine normative Neujustierung der ökonomischen Wissenschaft. Denn dann könnten moralische Leitbegriffe der abendländischen Kultur, wie etwa «Würde» oder «Solidarität», in «das Paradigma der positiven Ökonomik endogenisiert»²³³ werden.

7.6.4. Zum Verhältnis von Wettbewerb und Moral nach Karl Homann

Das von Homann vorgeschlagene Verhältnis von Ökonomie und Ethik ist das Ergebnis wissenschaftstheoretischer Überlegungen, muss sich aber, sofern es praxisrelevant sein soll, auch auf das Verhältnis von Markt und Moral übertragen lassen. Folgt man Homann, ist das auch ohne Weiteres möglich und führt zur Lösung eines seit Max Webers Protestantismus-schrift²³⁴ offenen Problems. Webers Analyse der modernen Lebenswelt

²²⁹ Karl Homann: Ökonomik, S. 260 (Hervorhebung im Original).

²³⁰ Ebd.

²³¹ Vgl. Karl Homann: Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik. Ethische Normbildung hat allenfalls noch abbreviative Funktion, denn Normen könnten «als *Kurzfassung langer ökonomischer Überlegungen*» (a. a. O., S. 128, Hervorhebung im Original) gelten. Sie können das Verhalten des modernen Menschen aber wegen dessen Orientierung an seinem Eigennutz nicht grundsätzlich steuern.

²³² Karl Homann: Ökonomik, S. 262f.

²³³ A. a. O., S. 263.

²³⁴ Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.

mündete in die Behauptung, der durch das moderne Wirtschaftsgeschehen ausgelöste Wettbewerbsdruck verdränge jedes marktfremde Verhalten aus dem Bereich der Ökonomie, aber auch aus den anderen die Gesellschaft strukturierenden Subsystemen. In Hinsicht auf die Moral bedeutet das: Sie gibt ihre Rolle als verhaltensnormierende Instanz an den Zwang wirtschaftlicher Erfordernisse ab. Weber hat das in seiner *Zwischenbetrachtung* exemplarisch am Niedergang der Bedeutung des christlichen Brüderlichkeitsethos gezeigt.²³⁵

Will man sich mit dieser Diagnose nicht zufrieden geben, muss man nach einer anderen Verhältnisbestimmung von Wettbewerb und Moral suchen, die erstens den Ansprüchen beider Eigenlogiken gerecht wird und zweitens zugleich der realen Verfassung moderner Gesellschaften angemessen ist. Homann hat den Anspruch, beiden Anforderungen genügen zu können.

Das gilt erstens für den Wettbewerb auf freien Märkten. Homann folgt Adam Smiths These, nach der die Steigerung wirtschaftlichen Wettbewerbs für die Gesellschaft insgesamt – und insbesondere auch für die sozial Schwachen – einen wohlförderungsfördernden Effekt hat. Dieser Effekt ist moralisch wünschenswert, weil er im Interesse aller Individuen einer Gesellschaft liegt. Er ist aber nur erreichbar, wenn der Wettbewerb sich ungestört von moralischen Interventionen traditioneller Art entfalten kann.²³⁶ Man ist also mit dem paradox anmutenden Sachverhalt konfrontiert, dass «Markt und Wettbewerb» in der Moderne eine «moralische Qualität»²³⁷ genau dann entfalten, wenn ihre Akteure von moralischen Erwägungen absehen. Es ist nicht zu übersehen, dass Homann an diesem Punkt Luhmanns Kritik an moralisierenden Einwänden gegen die Eigenlogik gesellschaftlicher Subsysteme mit Smiths These vom Zusammenhang von *private vices* und *public benefits* kombiniert. Von Hayeks ähnlich klingender Behauptung der moralischen Qualität freier Märkte setzt sich Homann allerdings ab. Denn nicht die Realisierung individueller Freiheit bei der Verfolgung von Interessen wird von ihm als moralisch wertvoll taxiert,²³⁸ sondern das langfristig durch diese Voraussetzungen erreichte Ziel der Hebung des allgemeinen Wohlstands.²³⁹

Zweitens: Das Potenzial der oben erwähnten in der Ethik erinnerten regulativen moralischen Ideen kann unter den genannten Voraussetzungen nicht systematisch im Bereich des freien Wettbewerbs in Anschlag gebracht werden, sondern muss seine Kraft auf einer anderen Ebene gesellschaftlicher Wirklichkeit entfalten: Homann plädiert nicht für ungezügelter Wettbewerb, sondern ist der Auffassung, dieser müsse durch eine Rahmenordnung

²³⁵ Vgl. das oben stehende Kapitel zu Webers Modernetheorie.

²³⁶ Vgl. Karl Homann: Wettbewerb und Moral, S. 28f.

²³⁷ A. a. O., S. 29.

²³⁸ Vgl. Friedrich A. von Hayek: Die Verfassung der Freiheit.

²³⁹ Vgl. Karl Homann: Wettbewerb und Moral, S. 29.

ergänzt werden, weil er sonst nicht funktionstüchtig sei. «Wettbewerbsprozesse am Markt *funktionieren nur unter der systematischen Voraussetzung einer normativ vermittelten Gesellschaftsordnung*. Ohne vorherige Festlegung der Verfügungsrechte, der property rights gibt es keine ›Effizienz‹.»²⁴⁰ Für diese Behauptung lassen sich unterschiedliche Gründe ausmachen: Zum einen kann gezeigt werden, dass die Verteilung des durch freien Wettbewerb erreichten Wohlstands stark von den Rahmenbedingungen abhängt, die man dem Wettbewerb vorgibt. Es ist moralisch und auch aus Gründen der Eigennutzenabwägung zudem nicht gleichgültig, wie die Verteilungsverhältnisse am Anfang eines Wettbewerbs aussehen. Sodann bedarf der Markt – und hier folgt Homann der Neuen Institutionenökonomik – zur Erreichung eines Betriebs ohne Reibungsverluste «Regeln der Sicherheit, Verlässlichkeit der wechselnden Verhaltenserwartungen».²⁴¹ Gibt es solche Institutionen nicht, wird das Marktgeschehen ineffizient und kommt deshalb seiner moralischen Funktion der allgemeinen Wohlfahrtsförderung nur ungenügend nach.

Stimmt man dem zu, ist «der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft die Gestaltung der Rahmenordnungen»²⁴². Die Qualität der Rahmenordnungen muss einerseits dem oben schon erläuterten Kriterium genügen, allgemein zustimmungsfähig zu sein, wozu sie das Interesse der wirtschaftlichen Akteure nicht konterkarieren darf. Ist diese Bedingung erfüllt, kann die Rahmenordnung sich an moralischen Leitideen orientieren, wie sie durch das traditionelle Ethos bereitgestellt werden.

Homanns Vorschlag läuft also darauf hinaus, das Individuum und mikroökonomische Akteure beim wirtschaftlichen Agieren von moralischer Verantwortung zu entlasten, allerdings mit einer einzigen Ausnahme: Sie müssen sich von sich aus dazu verpflichten, den Regeln der Rahmenordnung Beachtung zu schenken, was nur durch ihre Beteiligung an deren Konstitution sicher gestellt werden kann.²⁴³ Ansonsten dienen sie dem allgemeinen Interesse der Wohlfahrtsförderung genau dann am besten, wenn sie das Wettbewerbsprinzip rein und ungebremst umsetzen. Alles andere führt ohnehin dazu, dass der Akteur «gemäss der von Max Weber aufgezeigten Logik aus dem Wirtschaftsprozess eliminiert würde»²⁴⁴.

Mit dieser Zuordnung von Wettbewerb und Moral beansprucht Homann eine singuläre Verhältnisbestimmung gefunden zu haben, die die

²⁴⁰ A. a. O., S. 27 (Hervorhebungen im Original).

²⁴¹ A. a. O., S. 28.

²⁴² A. a. O., S. 30.

²⁴³ Vgl. a. a. O., S. 34.

²⁴⁴ A. a. O., S. 32 (Hervorhebung im Original).

Schwächen vorauslaufender Konzepte umgeht.²⁴⁵ Andere Verhältnisbestimmungen müssen nämlich entweder die Eigenlogik des Wettbewerbs aussetzen, wollen sie ein markt- und interessenfremdes Ethos realisieren. Für diese Haltung kann nach Homann exemplarisch Marx' Versuch der Durchsetzung einer solidarischen Wirtschaftsordnung stehen. Oder sie müssen, wie von Hayek vorgeschlagen, moralische Erwägungen ganz aus dem wirtschaftlichen Geschehen verbannen. Daneben gebe es eine Reihe von Vermittlungsversuchen, in letzter Zeit beispielsweise von Horst Claus Recktenwald oder Peter Koslowski, die allerdings nirgends das gewünschte Ergebnis erzielen würden, weil sie dem Subjekt abverlangen, zwei sich ausschließende Handlungsprinzipien zugleich zu realisieren: Wettbewerbsprinzipien einerseits, traditionale Moral andererseits. In der Praxis soll das zu einer moralischen Anreicherung des unter Wettbewerbsbedingungen verfolgten Eigennutzens führen. Homann wirft solchen Konzeptionen vor, das von Weber erkannte Verdrängungspotenzial des Wettbewerbs nicht ernst genug zu nehmen.²⁴⁶

Seine Lösung der Kongruierung von Moral mit eigennutzgesteuertem Wettbewerb und seinen Ordnungen ist insofern elegant, als sie alle Differenzen zwischen Moral und interessegeleitetem Wettbewerb zum Verschwinden bringt. Denn dieser ist das effizienteste Mittel zur Erreichung der Interessen seiner Teilnehmer.

Um dies plausibel machen zu können, muss Homann ganz im Sinn des klassischen Utilitarismus eines Jeremy Bentham²⁴⁷ behaupten, die Qualität aller möglichen Interessen sei gleichwertig und können nicht an einer den Interessen heteronomen Norm gemessen werden. Denn damit werde erreicht, dass das Geschäft der Ethik sich nur noch auf den effizienten Ausgleich und die reibungslose Realisierung von Interessen zu beziehen habe. Dies alles falle nach der Selbstbeschreibung der gegenwärtigen Ökonomik in ihren Gegenstandsbereich, so dass Ethik als Normbildungsdisziplin überflüssig werde und die Ökonomik sich selbst als «Überbieterin und Vollerderin des überlieferten Ethikdiskurses»²⁴⁸ verstehen könne.

²⁴⁵ Vgl. zum Folgenden a. a. O., S. 25f.

²⁴⁶ Vgl. a. a. O., S. 26 und ders.: Ethik und Ökonomik, S. 47f.

²⁴⁷ Bentham's Utilitarismus kennt – jedenfalls nach der Deutung John Stuart Mills – keine qualitativen Differenzen in Hinsicht auf die Steigerung von Lust. Einzig gültiges Kriterium moralischer Bonität von Handlungen sei ihre Fähigkeit zu quantitativer Steigerung von Lust. Bentham wird von Mill in seinen *Essays on politics and culture* wie folgt paraphrasiert: «The quantity of pleasure being equal, push-pin is as good as poetry.» (a. a. O., S. 118)

²⁴⁸ Eilert Herms: *Die Wirtschaft des Menschen*, Vorwort, S. XXII.

7.7. Wirtschaftliches Handeln und theologische Ethik nach Eilert Herms

Aus klassisch ethischer Sicht muss man sich dem von Homann vorgeschlagenen wissenschaftstheoretischen Paradigma allerdings nicht unbedingt beugen. Will man seinen Vorschlag zur Einordnung der Ethik in die Theorievorgaben der Ökonomik mit guten Gründen abweisen, muss man den Nachweis führen, dass die Qualität der Akteursinteressen für das Funktionieren einer Gesellschaft nicht unerheblich ist.

Das ökonomische Paradigma – so Herms' These – eskamotiert einen von ihm selbst in Anspruch genommenen Bedarf an qualitativer Bestimmtheit individueller Interessenlagen. Sollte das richtig sein, wäre die Kritik an Homann und ähnlich gelagerten Theoriemodellen besonders wirkungsvoll dann, wenn gezeigt werden kann, dass die Qualität der unbedingt in Anspruch genommenen Interessenlagen zudem durch ökonomische Beschreibungsweisen nicht eingeholt werden kann. An zwei theortragenden Punkten setzt Herms an:

Erstens: Die ökonomische Unterstellung, die Präferenzen gesellschaftlicher Akteure bedürften keiner moralischen Einschränkung, verwickelt sich in einen pragmatischen Selbstwiderspruch. Denn die Ökonomik selbst nimmt hinterrücks mindestens eine bestimmte moralische Qualität ihrer Akteure in Anspruch, die als solche von eigennutzorientierten Akteuren nicht bereitgestellt werden kann. Es handelt sich um den unbedingten Wert des Respekts vor Präferenzdifferenzen²⁴⁹, der Basis jeder Vertragstheorie ist.

An einem solchen Respekt kann ein rein durch Eigennutzkalkül normiertes Wesen kein Interesse haben, weil es das Eigeninteresse auch gegen die Interessen kopräserter Individuen durchsetzen wollen würde.²⁵⁰ Die wirtschaftswissenschaftliche Theoriebildung «kann nicht mit einer völligen inhaltlichen Unbestimmtheit der Präferenzskalen der Vertragspartner rechnen»²⁵¹, sondern nimmt immer schon bestimmte Präferenzen oder zumindest eine bestimmte Präferenz in Anspruch, die sie allen von ihr untersuchten Individuen unterstellen muss – nämlich den Respekt vor den Präferenzen Anderer. Diese Einsicht ist insofern unbequem für eine sich selbst als sozialwissenschaftliche Supertheorie verstehende Ökonomik, als sie mehr Lasten

²⁴⁹ Vgl. Eilert Herms: Beobachtungen und Erwägungen zu J. M. Buchanans Sozialphilosophie, S. 169–171.

²⁵⁰ Das Argument, der Einzelne unterstelle sich einem Vertrag, der alle Interessen gleichwertig behandelt, weil er sich davon einen Nutzen verspreche, ist nur bedingt triftig. Denn derjenige Vertragspartner, der im vorvertraglichen Zustand über mehr Macht verfügt als andere, kann – sofern er vollständig durch das Eigennutzenkalkül geleitet ist – einem solchen Vertrag nicht zustimmen.

²⁵¹ A. a. O., S. 170.

zu tragen hat, als auf den ersten Blick angenommen. Sie muss nun nämlich eine Theorie der Bildung von Werten bereitstellen, die mit wirtschaftswissenschaftlichen Mitteln allein aber nicht erreicht werden kann.²⁵² Diese Leistung fällt allerdings genau in das Feld von Ethik, wie Herms es beschreibt.²⁵³

Zweitens: Homanns Behauptung allgemeiner Wohlstandsteigerung durch konsequente Orientierung des eigenen Verhaltens am Eigennutzenkalkül im Rahmen bestimmter Ordnungen hat eine doppelte Voraussetzung: Zum einen muss sich das allgemeine Wohlstandsgefüge durch solches Wettbewerbsverhalten, das sich selbst bestimmten Rahmenregeln unterwirft, tatsächlich am effizientesten steigern lassen. Zum anderen müssen die Teilnehmer des beschriebenen Wettbewerbs fähig dazu sein, sich selbst eine Rahmenordnung zu geben.

Die erstgenannte Voraussetzung lässt sich kaum bestreiten, wenn man sich das tatsächlich stetig steigende Wohlstandsniveau in Gesellschaften mit freier Wettbewerbsordnung und einem diese armierende Rahmenordnung vor Augen führt. Herms fragt diesen Konnex auch nirgends an, sondern stimmt ihm durchgängig zu.

In Hinsicht auf die zweite Voraussetzung muss geklärt werden, welche Bedingungen für die Erzeugung von Rahmenordnungen erfüllt sein müssen. Homann folgt der Neuen Institutionenökonomik, wenn er die Abhängigkeit einer Institution von den Interessen der sie tragenden Individuen dartut. Der dabei in Anspruch genommene Kontraktualismus muss allerdings einräumen, dass die Vertragspartner im Fall der Konstitution einer Rahmenordnung eine andere Klasse von Eigennutz verfolgen als beim Abschluss eines Privatgeschäfts. Denn die Setzung einer Rahmenordnung setzt die Einsicht der Individuen in die Vorteilhaftigkeit von Ordnungen voraus, die ihre unmittelbaren Interessen unter Umständen beschneiden. Das ist schon bei Buchanan herausgearbeitet worden. Bedingung der Möglichkeit von Rahmenordnungen im Homannschen Sinn ist also das Vermögen der Akteure, von ihren unmittelbaren Interessen zugunsten einer Ordnung abzusehen, die einen solchen Nutzen erzeugt, der nicht unbedingt mit dem unmittelbaren und enggeführten Eigeninteresse konvergiert. Herms spricht dieses Vermögen als «Tüchtigkeit» oder «Tugend» des Subjekts an und versteht darunter «den Inbegriff all der Fähigkeiten und Charakterzüge, die eine Person wegen ihrer unerschütterlichen Liebe zum Gemeinwesen und dessen Wohl und wegen ihrer zuverlässigen Handlungskompetenz zu einem geschätzten und gerühmten Interaktionspartner machen»²⁵⁴. Erst diese Fähigkeiten ermöglichen dem Subjekt, Verzicht auf Realisierung des Eigeninteresses zugunsten

²⁵² Vgl. a. a. O., S. 171.

²⁵³ Vgl. die oben stehenden Ausführungen zum unmittelbaren Selbstbewusstsein und zum Bildungsbegriff.

²⁵⁴ Eilert Herms: *Private Vices – Public Benefits?*, S. 180.

des Gemeinwohls zu üben. In diesem Fall muss das Subjekt sich die Interessen von Anderen als seine eigenen aneignen können. Derart hochstufige Präferenzen werden von Herms auch «reifes Selbstinteresse»²⁵⁵ genannt, weil sie eine aufgestufte Sublimierung des subjektiven Eigeninteresses verlangen. Auch wenn diese Stufe altruistischer Gesinnung nicht erreicht wird, so muss doch zur Herstellung von Rahmenordnungen das Eigeninteresse mindestens so weit verfeinert werden, dass dem Subjekt die Zurückstellung unmittelbarer Befriedigung von Interessen zugunsten der Selbstunterstellung unter ein Regelwerk in Hinsicht auf seinen langfristigen Nutzen vorteilhaft zu sein scheint.²⁵⁶

Die entscheidende Frage lautet nun, wie solche reifen Einstellungen beim Subjekt erzeugt werden können. Eine mögliche Antwort kann sich auf David Hume berufen und behaupten, dazu müsse das Subjekt in «gemeinwohl-dienliche Institutionen»²⁵⁷ sozialisiert werden, deren Verhaltensvorgaben es sodann nachbildet und so gleichzeitig zur Tradierung der Ordnung beiträgt. Der dabei in Anspruch genommene Zirkel wird von Herms nicht abgelehnt. Er selbst behauptet – wie oben gezeigt – dass die Erzeugung von Traditionen auf die Bildung von Individuen durch Institutionen angewiesen ist, die sich ihrerseits aus den unmittelbaren Welteinstellungen der Individuen speisen. Entwicklungspsychologisch gesehen wird durch das Subjekt in Bildungsprozessen ein Grundethos angeeignet, das es sodann wiederum in das Ordnungssystem einspeist.

Vitiös wird der Zirkel erst dann, wenn man die Aufmerksamkeit von der entwicklungspsychologischen auf die konstitutionslogische Ebene lenkt. Unter den Bedingungen des methodischen Individualismus muss phylogenetisch durch eine Gruppe von Individuen irgendwann einmal der Entschluss gereift sein, die Eigeninteressen zeitlich zu strecken oder das Konzept von Eigeninteresse sogar altruistisch aufzuladen. Das kann aber keinesfalls durch den Antrieb zur unmittelbaren Befriedigung des Eigeninteresses erklärt werden. Sondern ein solches Bewusstsein kann nur aus andersartigen – nämlich weltanschaulich-moralischen – Antriebsqualitäten deriviert werden, deren Explikation der Ethik, nicht der Ökonomik, vorbehalten ist. Der sozialwissenschaftliche Hegemonialanspruch der Ökonomik täuscht sich

²⁵⁵ A. a. O., S. 185.

²⁵⁶ Die Neue Institutionenökonomie und ihre Derivate unterliegen nach Herms also einer Fehleinschätzung, wenn sie Adam Smiths Konnex von *Private Vices* und *Public Benefits* fortschreiben. Es ist nicht richtig, dass die Lasterhaftigkeit des Einzelnen zu gesellschaftlichem Wohlstand führt. «Vielmehr gilt [...], dass public benefits – auch im rein quantitativen Sinne – notwendig bedingt sind, durch private virtues, durch persönliche Tüchtigkeit aller Einzelnen, und zwar in allen Lebenszusammenhängen, den öffentlichen wie den privaten.» (A. a. O., S. 193.)

²⁵⁷ A. a. O., S. 183.

über die Reichweite seiner Erklärungskraft entweder aus Unwissenheit oder dissimuliert die Eigenartigkeit moralischer Bildung um seinen Supertheorieanspruch aufrecht halten zu können.

Homanns Versuch der Überbietung von Ethik durch Ökonomik jedenfalls ist insofern defizient, als er eine Differenzierung unterschiedlicher Antriebsklassen und ihrer anthropologischen Gründe vermissen lässt. Sobald seine Gesellschaftstheorie dieses Desiderat beibringen würde, müsste sie unter der Last der sodann gewonnenen Einsichten zusammenbrechen. Denn die wohlförderungsfördernde Leistung moderner Gesellschaften kann nicht monokausal durch Rückgriff auf das ökonomische Paradigma individueller Vorteilsmaximierung erklärt werden.²⁵⁸

7.8. Die Grundsysteme menschlicher Sozialität und ihre Leistungen

Es muss also nach einer anthropologischen Grundlegung der Gesellschaftstheorie gesucht werden, in der eine zur Erklärung realer gesellschaftlicher Verhältnisse hinreichende Differenzierung menschlicher Aktklassen geboten wird. Herms bietet eine abermals an Schleiermacher orientierte Lösung an. Dessen philosophische Ethik differenziert das Feld menschlichen Handelns bekanntlich in symbolisierende und organisierende Tätigkeiten aus, also in solche, die auf die Gewinnung von Wissen zielen und solche, die zur Überformung von Natur durch Geist dienen.²⁵⁹ Bezieht man diese beiden Aktklassen auf ihre gemeinschaftsbildenden²⁶⁰ Funktionen, so zerfällt jede von ihnen nochmals in zwei Teile, sodass sich nach Herms Deutung²⁶¹ ein Quadrupel an Leistungen ergibt, das jede Gemeinschaft bereitstellen muss, weil sie auf die auf die durch sie erzeugten Güter angewiesen ist.²⁶² Unter den vier im Folgenden genannten Leistungsbereichen verdanken sich die ersten zwei gemeinschaftsbezüglichen Organisationstätigkeiten, die letzteren gemeinschaftsbezüglichen Symbolisierungen:

²⁵⁸ Vgl. Eilert Herms: Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung, S. 222f.

²⁵⁹ Vgl. Friedrich D. Schleiermacher: Ethik (1812/13), Güterlehre.

²⁶⁰ Von den Leistungen in Hinsicht auf die Bildung des Individuums wird an dieser Stelle abstrahiert.

²⁶¹ Vgl. Eilert Herms: Schleiermachers Erbe, S. 218. Vgl. zur kategorialisierenden Deutung von Schleiermachers Ethik ders.: Reich Gottes und menschliches Handeln.

²⁶² Vgl. zur folgenden Definition der spezifischen Leistungen menschlicher Sozialität beispielsweise Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 75–79; ders.: Theologische Wirtschaftsethik, S. 137f.; ders.: Religion und Wirtschaft, S. 18 u. ö.

Erstens wird durch politische Interaktion ein möglichst zuverlässiges Rechtssystem aufgebaut, das durch bestimmte Herrschaftsverhältnisse auch sanktioniert wird. Auf diese Weise werden staatlich garantierte Ordnungen geschaffen, die den Fortbestand der anderen notwendigen Interaktionssysteme sichern. Sodann ist zweitens das Wirtschaftssystem zur Gewährleistung des materiellen Lebensunterhalts notwendig. Durch das Wirtschaftssystem werden drittens diejenigen technischen Gewissheiten erzeugt, die zur Weltbewältigung notwendig sind. Und schliesslich sind viertens Leistungen notwendig, durch die weltanschauliche Gewissheiten bereitgestellt und vermittelt werden. Für Herms fallen nicht nur die Religion und die sie reflektierenden Leistungsklassen in dieses letztgenannte Leistungsfeld, sondern auch philosophische, soziologische, psychologische Anstrengungen und andere mehr.²⁶³

Erbracht werden müssen diese vier Leistungsarten von «Gesellschaften aller Evolutionsgrade»²⁶⁴. An modernen Gesellschaften und ihren ausdifferenzierten Subsystemen lassen sie sich aber besonders gut ablesen, weil sie dort durch distinkte Subsysteme übernommen werden, die ihrerseits nochmals in Subsysteme zweiter Ordnung ausdifferenziert sein können.²⁶⁵

Zwischen den aufeinander nicht reduzierbaren Funktionsbereichen gibt es ein Interdependenzverhältnis, das für ihren Vollzug unhintergebar ist. Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Weltanschauungssysteme sind ohne Anleihen bei den Nachbarsystemen funktionsunfähig, weil sie auf Leistungen angewiesen sind, die sie nicht selbst erzeugen können, sondern aus anderen Systemen importieren müssen. Jede Gesellschaftstheorie ohne Sinn für die wechselseitige Transparenz von Subsystemen unterbietet danach den tatsächlichen Verlauf moderner Leistungssysteme. Anders als die Systemtheo-

²⁶³ Herms betont eigens, dass Erfahrungswissenschaften aus diesem Feld der Wissensbeschaffung nicht ausgeschlossen sind. Im Gegenzug gilt für diejenigen Leistungen, durch die technisches Wissen aufgebaut wird, dass sie nicht lediglich durch Naturwissenschaften erbracht werden, sondern u. U. ebenfalls auf geisteswissenschaftliche Leistungen zurückgreifen. Die Grenze zwischen technischem und weltanschaulichem Wissen spiegelt also nicht diejenige zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 75f., Anm. 24.

²⁶⁴ Eilert Herms: Theologische Wirtschaftsethik, S. 139. Religion, Wirtschaft, Politik und technische Wissenschaft sind also gesellschaftliche Grundkonstanten und mit «der ursprünglichen Konstitution des menschlichen Personseins», sofern dieses in Hinsicht auf seine Vergesellschaftung in den Blick genommen wird (Zitat: Religion und Wirtschaft, S. 18).

²⁶⁵ Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 78f.

rie annimmt, muss die Interpenetration von Systemen als ein Vorgang beschrieben werden, durch den verhaltensnormierende und -motivierende Prinzipien eines Systems auf ein anderes übertragen werden können.²⁶⁶

Diese Bedingung wird durch die ökonomische Beschreibungsweise von Gesellschaft zwar erfüllt. Dabei wird allerdings ein derart starker wirtschaftlicher Durchgriff unterstellt, dass sich die Eigenart der anderen Subsysteme verliert, wie sich an der ökonomischen Neigung zur Einordnung der spezifischen Leistungen von politischen, wissenschaftlichen und weltanschaulichen Diskursen in ein wirtschaftliches Superparadigma menschlichen Verhaltens ablesen lässt.

Wenn es aber richtig ist, dass jedes Subsystem auf Güter angewiesen ist, die allein durch das funktionsspezifische Agieren anderer Subsysteme aufgebracht werden können, dann schwächt eine Kolonialisierung von Staat, Wissenschaft und Weltanschauungssystem durch die Wirtschaft nicht nur die Leistungskraft der erstgenannten Interaktionsarten, sondern auch diejenige des Wirtschaftssystems selbst.²⁶⁷ Jede gesellschaftliche Verfassung, in der das Äquilibrium der Subsysteme verschoben ist, muss deshalb als deprivierte Sozialform angesprochen werden.

Auffällig ist nun diejenige Leistungsdefinition, die Herms dem wirtschaftlichen Subsystem *en détail* angedeihen lässt. In ihm gehe es unter Knappheitsbedingungen um die Erzeugung und Allokation von Mitteln und um die Erbringung von Dienstleistungen, die zur materiellen Sicherstellung menschlichen Lebens notwendig sind. Die von Herms angebotenen Definitionen variieren leicht, haben ihren harten Kern allerdings darin, die Herstellung materieller Güter, die Allokation beschränkter Mittel und die Erbringung von Dienstleistungen als Ziele wirtschaftlichen Verhaltens zu definieren.²⁶⁸

Dabei handelt es sich um eine Definition, die in der ökonomischen Theoriebildung nicht selbstverständlich akzeptiert wird. Wie am Beispiel G. S. Beckers gezeigt, wird sie insbesondere von Ökonomen mit dem Anspruch auf eine Erklärung des gesamten Spektrums menschlichen Handelns abgelehnt. Beckers Ökonomik hat ihre Pointe darin, jedes nutzenmaximierende und zweckrationale Verhalten als ökonomisches Handeln anzusprechen. Das Untersuchungsfeld der ökonomischen Wissenschaften lasse sich also

²⁶⁶ Das wird in der systemtheoretischen Beschreibungsweise moderner Gesellschaften nicht zugelassen. Wie gezeigt taucht die Umwelt zwar als ein Faktor auf, der zur Modifikation eines Systems führen kann. Die Modifikation wird aber immer vermittelt durch die Bedingungen des Systems – nicht der Umwelt – realisiert.

²⁶⁷ Vgl. Eilert Herms: *Ethik und Ökonomik*, S. 73f.

²⁶⁸ Vgl. Eilert Herms: *Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung*, S. 75; ders.: *Theologische Wirtschaftsethik*, S. 137f.; ders.: *Ethik und Ökonomik*, S. 67. u. ö.

nicht auf Handlungen einschränken, die die Güterherstellung oder die Mittelallokation betreffen. Sondern jedes spezifisch menschliche Verhalten sei ökonomisch, wenn es sich an zweckrationaler Maximierung von Nutzen orientiert.

Derartige Definitionen von Wirtschaft sind Herms zu unspezifisch. «Nutzenmaximierung unter Knappheitsbedingungen fällt nämlich zusammen mit Handlungsrationalität pur und simpel. Diese wird in *allen Arten* von Interaktion angetroffen, z. B. auch in politischer Interaktion, in wissenschaftlicher Interaktion, im Zusammenhang des Bildungshandelns, in allem Handeln, das der Weltanschauungs-/Religionskommunikation dient.»²⁶⁹ Um Differenzierungen in die Handlungsarten einziehen zu können, müssen die Nutzenarten von Handlungen unterschieden werden.²⁷⁰ Herms ist anders als Becker und grosse Teile der modernen ökonomischen Wissenschaft²⁷¹ also darum bemüht, die durch die verschiedenen Verhaltensweisen angestrebten Ziele zu klassifizieren. Und seiner Ansicht nach müssen sie so klassifiziert werden, dass sie von den vier genannten Zielen abhängen, die in jeder Form von Sozialität vorausgesetzt sind. Trifft das zu, dann ist das ökonomische Interaktionsgeschehen nur eines neben drei weiteren und muss enger definiert werden als es beispielsweise bei Becker der Fall ist.²⁷²

7.9. Weltanschauliche Bildung moderner Gesellschaften und Sinnerfahrung

In sinntheoretischer Hinsicht ist jede Gesellschaft auf ein Double an Leistungen ihres Weltanschauungssystems angewiesen. Erstens müssen die an der Ordnung beteiligten Individuen in die Lage versetzt werden, sich ein Urteil über den Sinn einer von ihnen gewählten Interaktionsordnung zu bilden. Zweitens müssen sie in die Lage versetzt werden, eine Sozialordnung

²⁶⁹ Eilert Herms: Ethik und Ökonomie, S. 63 (Hervorhebungen im Original).

²⁷⁰ Vgl. ebd.

²⁷¹ Der Begriff des Nutzens wird in der modernen Ökonomie so weit gefasst, dass sich darunter alle intentional angestrebten Güter subsumieren lassen. Vgl. Gebhard Kirchgässner: Homo Oeconomicus, S. 75: «[B]ezüglich der Zielfunktion (Nutzenfunktion) der Individuen hat sich in der modernen mikroökonomischen Theorie einiges getan. [...] [D]er moderne *homo oeconomicus* [ist] im Gegensatz zu seinem traditionellen Vorgänger nicht ausschliesslich materiell orientiert, sondern er kann Präferenzen für beliebige Güter (und beliebige Eigenschaften von Gütern) haben.»

²⁷² Herms gibt die Auskunft, er habe ein «enges und spezifisches Verständnis von Ökonomik (Wirtschaftswissenschaft) als Theorie über die ökonomische Interaktion» (Eilert Herms: Ethik und Ökonomik, S. 68).

auch ändern zu können, falls eine Differenz zu ihrer Vorstellung von sinnvoller Institutionalisierung der Gesellschaft besteht.

Beide sinntheoretischen Erfordernisse sind dann erfüllt, wenn die Partizipanten der Gesellschaft hinreichend weltanschaulich gebildet sind. Herms hat seine Gesellschaftstheorie so konzipiert, dass weltanschauliche Bildung das Grundethos und damit die Vorstellung über die Bestimmung von Welt und Selbst prägt. Dieses Wissen eröffnet einen Sinnhorizont. Sobald dieses Grundethos ein Individuum bestimmt, trägt es dasselbe in die anderen Subsysteme der Gesellschaft ein. Diese Doppelthese muss nun expliziert werden.

7.9.1. Weltanschauliche Bildung und gutes Leben

Die Bildung des Einzelnen geschieht nicht nur in den dafür eigens eingerichteten Instituten, sondern ist ein gesamtgesellschaftliches Geschehen. Wenn man den Bildungsbegriff so weit fasst, wie bei Herms im Anschluss an Schleiermacher vorgeschlagen, dann wird das Individuum grundsätzlich durch jede Wechselwirkung mit seiner Umwelt gebildet.

Verständigt man sich darauf, den Begriff enger zu fassen und schränkt ihn auf solche Bildungsvorgänge ein, die durch humane Interaktion zustande kommen, dann gilt: «Die gesamtgesellschaftliche Ordnung und die durch sie geprägte Lebenswelt ist die erste und letzte Bildungsinstitution.»²⁷³ Die Qualität dieser Ordnung wiederum ist abhängig von der Zielwahlorientierung ihrer Subjekte, die ihrerseits nun aber nicht nur durch die gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse gebildet werden, sondern auch durch eigens eingerichtete Bildungsinstitute. Mit ihnen sind also Instanzen gegeben, die in besonders hohem Mass Einfluss auf die Grundeinstellungen des Subjekts haben. Gemeint sind Institutionen der Herzens- oder Gewissensbildung. Teile der Schule und der Universitäten, die christlichen Kirchen oder andere Religionsgemeinschaften können aus der Perspektive Herms' als solche Institutionen gelten.

Ohne die Einrichtung und die Pflege solcher Bildungsinstitute ist eine Gesellschaft weder überlebensfähig, wie sich exemplarisch an der Angewiesenheit des wirtschaftlichen Subsystems auf sittliche Bildung gezeigt hat, noch können ihre Partizipanten eine Vorstellung von sinnvollem Lebensvollzug entwickeln, wenn ihre Bildung über die Bestimmung von Selbst und Welt unterentwickelt bleibt.

In Hinsicht auf die gesellschaftliche Ordnung der Subsysteme gilt deshalb: «Eine Interaktionsordnung kann nicht ethisch vorzüglich sein, wenn in ihr schon die sorgfältige Pflege von Bildungsinstitutionen im hier

²⁷³ Eilert Herms: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen, S. 354.

beschriebenen Sinne ausfällt, oder zurücktritt hinter die Pflege von Institutionen der Herstellung von Sicherheit, Wohlstand und der Fortentwicklung von technischem Wissen und Können.»²⁷⁴

Will man vor diesem Hintergrund eine Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und weltanschaulichem Bildungssystem vornehmen, dann muss es sich um eine Mittel-Zweck-Beziehung handeln: Wirtschaft ist diejenige Interaktionsform, «deren Ziel die Bereitstellung und Verteilung aller Mittel ist, die nicht nur für die Gewährleistung des *Lebens und Überlebens* der Gattung im Naturzusammenhang erforderlich sind, sondern für die Gewährleistung eines *guten Lebens*»²⁷⁵. Als gut kann das Leben dann bezeichnet werden, wenn die Leistungen des Wirtschaftssystems derart effizient sind, dass Menschen sich ihrer «über die bloße Reproduktionsfunktion hinausgehenden Bestimmung»²⁷⁶ inne werden und diese auch verfolgen können. Gutes Leben ist also ein solches Leben, das erstens die Sinnfrage thematisiert und zweitens durch entsprechende Prägung des Grundethos auch Antworten auf diese Frage bereithält. Der christliche Glaube steht bei Herms exemplarisch für die Realisierung derartiger Gewissheiten. «Die Sache des christlichen Glaubens ist eine bestimmte (von ihm anzuerkennende) Evidenz oder Gewissheit, welche als solche die Existenz jedes von ihr ergriffenen individuellen Selbstes qualifiziert.»²⁷⁷ Die Qualität dieser Gewissheit ist abhängig vom Verständnis des Christusereignisses. Wesentlich ist aus Herms' Sicht allerdings die Befähigung des Subjekts zu wohltätiger Weltzuwendung, die ihren Grund in Gewissheiten über Gericht und Gnade des Schöpfers gegen den gewalttätigen Menschen hat, wie es sich an Jesus Christus, seiner Botschaft und seinem Geschick ablesen lässt.²⁷⁸ Dass dieses Geschehen der Gewisswerdung durch den christlichen Glauben als ein Akt göttlicher Tätigkeit bestimmt wird, gibt dem menschlichen Bewusstsein der Abhängigkeit des gesamten Weltgeschehens von göttlicher Bildungstätigkeit Ausdruck.

Die Einsichten in Hinsicht auf den Zweck menschlichen Lebens schlagen sich bei Herms auch wissenschaftstheoretisch nieder. Nicht die Ökonomik oder eine andere Disziplin, sondern die Ethik ist diejenige Wissenschaft, in deren Aufgabenfeld die Reflexion auf die Entstehung und den Wandel von Weltanschauungen und ihrer Sinnpotenziale fällt – das gilt sowohl für ihre theologische als auch ihre philosophische Form.²⁷⁹

²⁷⁴ Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 91.

²⁷⁵ Eilert Herms: Ethik und Ökonomik, S. 67 (Hervorhebungen im Original).

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Eilert Herms: Sinn als theologischer Grundbegriff, S. 403.

²⁷⁸ Vgl. a. a. O., S. 402–407.

²⁷⁹ Vgl. Eilert Herms: Ethik und Ökonomik, S. 75f.

7.9.2. Der Niederschlag weltanschaulicher Bildung bei der Ordnung der Gesellschaft

Anders als die Systemtheorie meint, verdankt sich die Ordnung einer Gesellschaft nicht ausschliesslich der Zweckmässigkeit ihrer Subsysteme. Zwar muss jedes System seiner spezifischen Funktion nachkommen, und ist nur deshalb von Subsystemen in seiner Umwelt distinkt unterscheidbar, weil es eigenrationalen Gesetzen gehorcht, ohne die es die ihm eigentümlichen Leistungen und die aus ihnen resultierenden Güter nicht bereitstellen könnte.

Weil die Valenz von Gütern aber abhängig ist von den Präferenzen der vergesellschafteten Individuen, bestimmen deren Interessenlagen auch über die Art und die Quantität des Einflusses, den ein Subsystem auf die Gesamtgesellschaft nehmen soll – und zwar abhängig davon, welches durch die Subsysteme erzeugte Gut im Verhältnis zu seinen Alternativen als besonders wertvoll erscheint:²⁸⁰ staatliches Recht, technisches Wissen, materieller Wohlstand oder weltanschauliche Orientierung. Diese Güter können nicht gleichzeitig in beliebiger Menge und in schrankenloser Qualität geschaffen werden, sondern werden wie jedes Gut unter Knappheitsbedingungen produziert.²⁸¹ Die Entscheidung darüber, welches Gut einer Gesellschaft besonders wertvoll erscheint, ist kommunikativ auszuhandeln und wirkt sich auf das gesamtgesellschaftliche Verhältnis der Subsysteme zueinander aus.²⁸²

Die Binnenstruktur von Subsystemen ist einerseits von der Stellung des Systems im Gesamt der Gesellschaft abhängig, wird darüber hinaus aber auch durch mindestens einen die Systemrationalität übersteigenden internen Einflussfaktor geprägt. Es handelt sich um das Grundethos ihrer Teilnehmer. Die Struktur des Subsystems ist deshalb offen für Veränderungen, «die einzelne Partizipanten – jeweils durch ihr Interesse geleitet, also auch jeweils im Lichte ihrer Gewissheit – vornehmen»²⁸³. Dass ein Subsystem eigensinnige, zweckgebundene und sich selbst verstärkende Verhaltensregeln aufbauen muss, ist damit gar nicht bestritten.

Herms geht aber davon aus, dass Leistungsübertragungen von einem System in ein anderes möglich und nötig sind. Einschlägiges Beispiel für derartige Interpenetration sind die weltanschaulichen Einstellungen von Individuen, die sie aus dem sie prägenden Religionssystem in andere Subsysteme

²⁸⁰ Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 84–87.

²⁸¹ Vgl. Eilert Herms: Beobachtungen und Erwägungen zu J. M. Buchanans Sozialphilosophie, S. 174–176.

²⁸² Vgl. Eilert Herms. Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 82–84.

²⁸³ A. a. O., S. 82.

eintragen und so auf deren Ordnung und Qualität einwirken. Systeme sind keine «Triebwerk[e]», die uns «mit überwältigendem Zwange»²⁸⁴ bestimmen würden, sondern im Rahmen bestimmter Grenzen intentional steuerbare Interaktionsordnungen. Limitiert ist die intentionale Steuerung durch die erreichte Festigkeit ihrer Strukturen, durch die Komplexität des Systems und ähnliche Faktoren. Unmöglich ist sie aber nicht. Seine letzte Schranke hat jeder Versuch zur intentionalen Steuerung eines Systems aber in dessen Funktionsfähigkeit zur Erreichung derjenigen Güter, die essenziell für den Betrieb einer Gesellschaft sind, gleichzeitig aber durch kein anderes System bereitgestellt werden können.

Interaktionsordnungen lassen sich, so Herms, nicht von jeder Funktionsposition aus gleich wirksam verändern. Vielmehr gibt es aus seiner Sicht Funktionsstellen, die in besonders hohem Masse Einfluss auf die Ordnung des Systems nehmen können. Je komplexer ein zur Selbststabilisierung neigendes System ist, desto schwieriger ist die Einflussnahme auf das Ganze und desto weniger Funktionspositionen gibt es, denen eine entsprechende Wirkmacht zukommt.²⁸⁵ Herms geht von einer Funktionselite aus, deren Einfluss auf die Gestalt moderner Subsysteme besonders hoch ist.²⁸⁶ Sie hat – gemessen an sonstigen Partizipanten des Systems – relativ grossen Einfluss auf die Organisation und die Verlaufsformen von Systemen.²⁸⁷

Über die weltanschauliche Bildung von Funktionseliten können Religions- und Weltanschauungssysteme also gesamtgesellschaftlichen Einfluss nehmen. Jedenfalls ist das dann der Fall, wenn es gelingt, sie einer «Kollusion [...] mit den problematischen Tendenzen der Gesamtordnung»²⁸⁸ zu entziehen. Sie müssen aus seiner Sicht also von einer vorschnellen Okkupation durch die Interessen der Wirtschaft oder anderer Subsysteme frei gehalten werden, wenn sie ihre Bildungskraft in Hinsicht auf die Weltanschauung von Individuen nicht verlieren sollen.

Die Abgrenzung seiner Gesellschaftstheorie von der Systemtheorie erhält bei Herms also eine an ein Elitenkonzept angelehnte Konkretion. Diese Entscheidung führt zu einer zweiten Demarkation. Dabei geht es um eine Selbstabgrenzung Herms' gegen das diskursethische Konzept der Frankfurter Schule. Sie betrifft die Frage nach der Einflussstärke des Individuums auf

²⁸⁴ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 203.

²⁸⁵ Vgl. Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 83.

²⁸⁶ Vgl. zu Eilert Herms' Elitenkonzeption: Elite aus christlicher Sicht und ders.: Elitenkonkurrenz und Elitenkooperation.

²⁸⁷ Es handelt sich um einen rein funktionstheoretischen Begriff von Elite, und nicht um einen solchen, in dem Werturteile über das Sein von Personen gefällt werden. Vgl. Eilert Herms: Elite aus christlicher Sicht, S. 169f.

²⁸⁸ Eilert Herms: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen, S. 354.

das System. Herms' Elitenkonzept lässt sich nicht ohne Weiteres mit Herrschaftskonzeptionen verbinden, in denen ein strikt symmetrisches Machtverhältnis unter den Teilnehmern einer Gesellschaftsordnung vertreten wird. Ein solches gibt es aktuell nicht und kann deshalb im Rahmen einer Theorie moderner Gesellschaften allenfalls als anzustrengendes Ziel fungieren, nicht aber als real vorausgesetzt werden. Denn faktisch sind die «Regeln, nach denen die gesellschaftlichen Subsysteme in den heutigen europäischen Gesellschaften interagieren [...] nicht direkt durch die Interaktion aller Gesellschaftsmitglieder, sondern durch einen Rezeptionsprozess etabliert worden, der zwischen den Eliten der Subsysteme abgelaufen ist»²⁸⁹.

Jede Art von Diskursethik, die für ihr Funktionieren einen herrschaftsfreien Dialog unterstellt, muss deshalb um ein Theorieelement erweitert werden, in dem die Realisierungsbedingungen einer derartigen Dialogform thematisch werden.²⁹⁰ Die Asymmetrie zwischen den Funktionseliten und allen anderen Partizipanten kann nur durch eine Selbstbeschränkung der Eliten abgebaut werden. Will man für diesen Vorgang einen angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck finden, so reicht eine reine Theorie der Herrschaftsfreiheit nicht hin. Sie muss ergänzt werden durch einen ethisch reflektierten Vorschlag zur «systematischen Selbstdisziplinierung qualifizierte[r] Herrschaft»²⁹¹. Formal ist dazu ein sittliches Grundethos der Eliten erforderlich, das in seiner Konstitution nicht auf einen herrschaftsfreien Dialog zurückgreifen kann, wenn dieser allererst erreicht werden soll.

Herms' Anthropologie, wie sie oben expliziert worden ist, trägt diesem Befund Rechnung. Sie geht davon aus, dass die sittliche Grundeinstellung des Subjekts sich positiv bestimmten weltanschaulichen Bildungseinflüssen verdankt – und die sittliche Einstellung zu Herrschaftskonzepten wird ebenfalls in solchen Bildungsprozessen aufgebaut.

Herms kann sich allerdings nicht in Totalopposition zur Diskursethik Frankfurter Provenienz bringen. Denn seine Gesellschaftstheorie bleibt angewiesen auf ein Konzept theoretischer Ausmittlung differenter Weltanschauungen. Ohne diskursive Vermittlung unterschiedlicher Gewissheiten über die sich präsentierende Wirklichkeit, das Selbst und seine Bestimmung wäre der Aufbau gesellschaftlicher Ordnungen unmöglich. Das Plural von Weltanschauungen muss also durch dialogisch erreichten Konsens zu einer Ordnung gerinnen, auf die sich alle Partizipanten einigen können, weil die Ordnung ansonsten von ihnen gar nicht getragen werden würde.²⁹² Das Mittel dialogischer Vermittlung von differenten Gewissheiten über die gesellschaftliche Wohlordnung kann von Herms deshalb theoretisch gar nicht

²⁸⁹ Eilert Herms: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, S. 83f.

²⁹⁰ Vgl. ebd.

²⁹¹ Vgl. a. a. O., S. 84, Anm. 31.

²⁹² Vgl. Eilert Herms: Vertrauen, S. 166–168.

aufgegeben werden. Er nimmt es vielmehr beständig in Anspruch.²⁹³ Die gesamtgesellschaftliche Zustimmung zu einem dialogisch erreichten Konsens hängt nun aber tatsächlich von der Partizipation möglichst aller Aktanten am Diskurs ab. Und deshalb bleibt der herrschaftsfreie Dialog anzustrebendes Ideal moderner Gesellschaften. Ist die oben angestellte Überlegung, nach der die Einstellung der Aktanten zu Herrschaftsmodellen von deren Grundethos dependiert, zutreffend, dann müssen moderne und plurale Gesellschaften an solcher weltanschaulicher Bildung ihrer Partizipanten interessiert sein, die der Realisierung herrschaftsfreier diskursiver Ausmittlung gesellschaftlicher Ordnungen günstig ist.

Worin der Sinn individuellen und gesellschaftlichen Lebens besteht und wie er am besten zu erreichen ist, wird unterschiedlich beantwortet und ist abhängig davon, welches Gut durch eine Weltanschauung als Integral aller sittlichen Leistungen angesprochen wird. Dass Weltanschauungen und mit ihnen die Gewissheiten über Güter, Sinnkonzepte und also auch die Anforderungen an die gesellschaftlichen Subsysteme differieren, ist in der Moderne unübersehbar. Herms bejaht diesen weltanschaulichen Pluralismus aus prinzipiellen Gründen. Denn die Moderne macht nur das explizit, was unhintergebar mit jeder weltanschaulichen Bildung verbunden ist. Sie verdankt sich streng individuellen geschichtlichen Konstellationen und ist insofern in sich selbst veränderlich, als sie ständig neuen Einflüssen ausgesetzt ist, die bildend auf das Subjekt einwirken. «Jede weltanschaulich/religiöse Überzeugung weiss sich selbst verwiesen auf die Mannigfaltigkeit der Überzeugungen ihrer eigenen Werdegeschichte.»²⁹⁴ Schon an sich selbst kann das Subjekt also einen weltanschaulichen Pluralismus ausmachen, von dem es nun aber auch bei kopräsenten Mitgliedern seiner Gesellschaft ausgehen muss. Überträgt man diese Einsicht auf relativ stabile Traditionsketten, in denen Weltanschauungen vermittelt werden, so gilt bei Lichte besehen auch für sie, dass schon ihre Binnengeschichte eine Pluralität von Weltanschauungen produziert. Dass es darüber hinaus neben der eigenen Tradition weitere weltanschauliche Überlieferungsarten gibt, erweitert also nur die ohnehin schon gegebene Vielgestaltigkeit der Weltanschauungen innerhalb der eigenen Tradition.²⁹⁵

Das bedeutet nun aber in Hinsicht auf das Anforderungsprofil an diejenigen Bildungsinstitute, die sich um die Herzensbildung kümmern, dass sie ihre Mitglieder dazu befähigen müssen, einen gedeihlichen Umgang mit dem weltanschaulichen Pluralismus haben zu können.²⁹⁶ Denn sonst droht beim

²⁹³ Vgl. Eilert Herms: Technikrisiken, S. 261f.

²⁹⁴ Eilert Herms: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen, S. 351.

²⁹⁵ Vgl. a. a. O., S. 357.

²⁹⁶ Vgl. Eilert Herms: Zusammenleben im Widerstreit der Menschenbilder, S. 115f.

Aufbau und der Reorganisation von Institutionen und Subsystemen der Ausschluss von Interessenlagen, die mit den unberücksichtigt gebliebenen Weltanschauungen verbunden sind. Das aber würde zum Ausstieg der Träger dieser Interessen aus dem Ordnungskonsens und damit zum Zerschlagen der Gesellschaft führen.

Essenziell für den Aufbau und den Erhalt von Gesellschaft ist also die Fähigkeit des Einzelnen mit differenten weltanschaulichen Überzeugungen umzugehen. Wegen der Gebundenheit jeder Selbst- und Weltwahrnehmung und jeden Selbstvollzugs an ein positionell und positiv bestimmtes Selbstbewusstsein, kann dies allerdings nicht geleistet werden durch Rückzug in eine vermeintlich neutrale Erkenntnisposition. Vielmehr bleibt es eine Zumutung an die Weltanschauungen und Religionen, ihre Mitglieder einerseits positionell zu bilden und sie andererseits auf Basis dieser Position offen für einen Diskurs über die institutionelle Form zu halten, die sich eine Gesellschaft geben will. Das ist schon allein deshalb unumgänglich, weil auch diejenigen Personen, die die Ausbildung vornehmen, einer bestimmten weltanschaulichen Position verpflichtet sind.²⁹⁷ Zwar mag der Umgang mit der eigenen Positionalität durch aufgestufte Reflexion auf dieselbe sublimiert werden können. Sie selbst kann aber niemals hintergangen werden. Derartige reflexionsabhängige Sublimierung ist allerdings nötig, weil ohne sie keine Anerkennung fremder weltanschaulicher Gewissheiten möglich ist.

Das Menschenbild der christlichen Religion bildet dieses Anforderungsprofil nach Herms genau ab, weil es unhintergebar damit rechnet, dass die Welt ihren jeweiligen Zustand insgesamt einem Bildungsgeschehen des Schöpfers verdankt und deshalb einem stetigen Wandel unterliegt, der sich auch als permanenter Wandel der weltanschaulichen Grundeinstellungen der menschlichen Geschöpfe niederschlägt. Christlicher Glaube integriert also immer schon ein Plural von Weltanschauungen, bejaht dieses als Ausdruck des Schöpferwillens und ist also um konstruktiven Umgang damit bemüht.²⁹⁸

Zusammenfassend kann aus der Perspektive Herms' also gesagt werden: Dass die Aktanten einer Gesellschaft sich selbst und diejenigen Ordnungen, in denen sie leben, auf ihre Bestimmung hin befragen und – falls erforderlich – sie in relativer Freiheit modifizieren können, ist abhängig von ihrer weltanschaulichen Bildung. Definitionsgemäss kann die Realisierung dieser Fähigkeiten als gutes Leben angesprochen werden, weil auf diese Weise Sinn erfahren wird.

²⁹⁷ Vgl. Eilert Herms: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen, S. 356f.

²⁹⁸ Vgl. Eilert Herms: Zusammenleben im Widerstreit der Menschenbilder, S. 115.

Unter pluralistischen Bedingungen ist es erforderlich, die Gewissheiten über den biografischen und gesellschaftlichen Sinn menschlichen Lebens diskursiv so auszugleichen, dass der erreichte Konsens im Idealfall durch jedes Mitglied der Gesellschaft geteilt werden kann. Dazu sind auf Seiten der gesellschaftlichen Partizipanten wiederum Fähigkeiten erforderlich, die die Anerkennung von Pluralität und das Ideal gleicher Einflussstärke betreffen. Diese Fähigkeiten können selbst nicht diskursiv erzeugt werden, sondern werden durch jeden derartigen Diskurs in Anspruch genommen. Ihre Konstitution verdankt sich einer weltanschaulichen Bildungsgeschichte, wie sie beispielsweise mit dem christlichen Glauben verbunden ist.

8. SCHLUSS: DIE BEDEUTUNG DER MODERNE FÜR DEN AUFBAU UND DIE ENTFALTUNG SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

An den vorstehenden Untersuchungen lässt sich exemplarisch ablesen, in welcher Weise die deutschsprachige protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts der Moderne begegnet ist. Sie hat sich bei der Verarbeitung des Historismus und des sich immer stärker durchsetzenden Systemrationalismus nicht darauf beschränkt, ihre Inhalte so zu präsentieren, dass diese sich ohne Erzeugung von Unstimmigkeiten zu den Neuerungen fügen würden. Ein solches Programm wäre auf den Versuch bloss widerspruchsfreier Nebenordnung von christlichem Glauben und moderner Weltanschauung hinausgelaufen.

Im Gegensatz dazu hat sie sich der doppelten Aufgabe gestellt, nicht nur eine analytische Beschreibung moderner Gesellschaft und Kultur anzufertigen, sondern auch Lösungen für die dabei zutage geförderten Problemlagen anzubieten.¹ Dabei ist für alle hier untersuchten Autoren die Überzeugung leitend, dass das Christentum sowohl in Form des gelebten Glaubens als auch in seiner theologisch reflektierten Form Orientierungswissen zur Bearbeitung derjenigen Problemlagen bereitstellt, in denen sich das moderne Subjekt befindet. Dazu müssen die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens allerdings solcher Art formuliert werden, dass ihre Kraft zur Orientierung menschlichen Daseins in der modernen Lebenswelt namhaft wird.²

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Ergebnisse der Studie so zu präsentieren, dass ihre Auswirkungen auf die klassischen Themenfelder Systematischer Theologie deutlich werden. Dabei wird sich zeigen, dass die klassischen Topoi dogmatischer Theologie reorganisiert werden müssen,

¹ Das lässt sich natürlich nicht nur von den hier untersuchten Theorieangeboten sagen, sondern auch von weiteren theologischen Grosskonzeptionen des 20. Jahrhunderts. Martin Laube hat das vor kurzer Zeit beispielsweise für Trutz Rendtorffs Theorie des Christentums gezeigt. Vgl. Martin Laube: *Theologie und neuzeitliches Christentum*, wo er über die Gesamtanlage von Rendtorffs Theologie wie folgt urteilt: «Es geht Rendtorff einerseits um eine Beschreibung der neuzeitlichen Welt des Christentums, andererseits um eine Selbstverständigung über Ort und Aufgabe der Theologien. Beide Aspekte werden wechselseitig miteinander verschränkt.» (a. a. O., S. 487)

² Auch diese Leistung ist im 20. Jahrhundert nicht allein von den in dieser Studie untersuchten Denkern angestrengt und erbracht worden, sondern auch von weiteren Theologen. Vgl. exemplarisch nur Falk Wagner: *Metamorphosen des modernen Protestantismus*.

wenn sie für das moderne Bewusstsein verständlich sein sollen. Die folgenden Ausführungen lassen sich also zugleich lesen als der Versuch, die Grundbegriffe Systematischer Theologie gegenwartskompatibel umzusprechen.

8.1. Anthropologie

Der Mensch ist dasjenige endliche Wesen, das ein Selbstverhältnis aufbauen kann und dabei zugleich ein Weltverhältnis gewinnt. Beide Vorgänge, der Aufbau von Welt- und Selbstbewusstsein, sind konstitutionell unhintergebar voneinander abhängig.

Sowohl Troeltsch und Tillich als auch Pannenberg und Herms organisieren die Gesamtanlage ihres Denkens von einer Theorie des sich selbst verstehenden Subjekts her. Der Selbst- und Weltzugang ist also durch das Selbstbewusstsein limitiert und qualifiziert. Das Subjekt versteht sich selbst – und insbesondere den Zustand derjenigen Struktur, durch die es sich die Welt und sein Selbst erschliesst – als geschichtlich verdankt. Das kantische Prinzip überzeitlich geltender Prinzipien der Welterschließung und -bewältigung ist schon durch Hegel geschichtlich verflüssigt worden. Dessen idealistisches Programm hatte es aber noch vermocht, Vernunft und Geschichte so zu synthetisieren, dass letztere als Durchsetzung der ersteren erscheinen konnte. Unter radikal historistischen Bedingungen ist das allerdings nicht mehr durchzuhalten, wie sich schon an Diltheys geisteswissenschaftlichem Programm ablesen lässt.

Sobald nämlich Hegels Geschichtsmetaphysik aufgelöst ist, muss mit ihr zugleich auch der Sinnzusammenhang von Geschichte zweifelhaft werden, weil nicht mehr klar ist, ob die Geschichte ein Ziel hat. Das einzelne geschichtliche Ereignis erscheint fortan als kontingente Erscheinung in einem ziellos wogenden Meer anderer Erscheinungen. Durch den Hinweis darauf, dass geschichtliche Sinnverläufe ohnehin als Konstruktionen des geschichtsverstehenden Subjekts zu verstehen sind, wird das Problem keiner belastbaren Lösung zugeführt, sondern lediglich verlagert. Denn die Struktur Selbstbewusstsein mit ihrer geschichtsrekonstruierenden Leistung gilt nun ebenfalls als bloss zufällige Erscheinung, wenn es richtig ist, dass sie diejenigen Normen, die für ihren (rekonstruktiven) Weltzugang leitend sind, der Geschichte selbst verdankt.

Diese Totalhistorisierung hat grundstürzende Auswirkungen auf unterschiedlichen Bedeutungs- und Theorieebenen, denn mit ihr steht das gesamte Selbst- und Weltverstehen infrage. Das ist vor allem von Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg herausgearbeitet worden. Sie haben gezeigt, dass jeder Aufbau von Wissen darauf angewiesen ist, dass das Subjekt sein Er-

kenntnisobjekt und damit auch sich selbst als Teil einer sinnvollen Geschichte begreift. Es muss ihm also auch unter historistischen Bedingungen gelingen, eine Geschichte zu rekonstruieren, deren Bestandteile nicht lediglich kontingente Ereignisse sind, sondern einen Sinnzusammenhang ergeben. Ohne die Einordnung eines Erkenntnisobjekts in solche Zusammenhänge bleibt die Wirklichkeit unverstanden oder ungeordnetes Chaos. Um ein stabiles Selbst- und Weltverhältnis zu gewinnen, muss das Subjekt zudem in irgendeiner Weise Geltung für seinen Geschichtsentwurf beanspruchen können.

Die einzig tragfähige Lösung für diesen Problemkomplex besteht darin, das Subjekt und seinen jeweiligen Geschichtsentwurf als Teil einer sinnvollen (Universal-)Geschichte zu begreifen. Dabei dürfen die Einsichten des Historismus allerdings nicht hintergangen werden, sodass der Rückstieg zu einfacher Geschichtsmetaphysik versperrt bleibt.

Die Theologie muss sich deshalb um die Aufdeckung der Möglichkeitsbedingungen des Aufbaus von Geschichte als sinnvollem Geschehen unter modernen Bedingungen bemühen. Mindestens drei Leistungen sind zu erbringen: a) Historiografie kann aus epistemologischen Gründen nicht dabei stehen bleiben, lediglich Ausschnitte der Wirklichkeit in sinnvolle Folgeverhältnisse zu bringen. Zwar hatte Troeltsch bemerkt, die Wahl des Umfangs eines historischen Ausschnitts, den ein Geschichtsschreiber für das Verständnis eines Ereignisses rekonstruieren müsse, sei variabel, eine Frage des Geschmacks und abhängig vom erzielten Erfolg. Er meint allerdings auch, es sei zumindest prinzipiell möglich, den historiografischen Horizont stets auszuweiten, sodass schliesslich eine Menschheitsgeschichte rekonstruiert werden könne.

Spätestens bei Pannenberg wird mit Gründen behauptet, eine derartige Ausweitung des historiografischen Horizonts sei nicht nur möglich, sondern notwendig. Wenn es nämlich richtig ist, dass Verstehen von Wirklichkeit ihre historische Kontextualisierung erforderlich macht, dann ist damit ein prinzipiell infiniten Prozess historischer Kontextausweitung verbunden, der nur durch Unterstellung einer regulativen Idee von geschichtlicher Totalität gestoppt werden kann. b) Diese Idee kann und muss eschatologisch ausgelegt werden. Mit ihr verbunden ist nämlich die Vorstellung eines zukünftigen Zustands, der bei der Geschichtsrekonstruktion als Finalursache der gesamten geschichtlichen Reihe fungiert. Der Sinn von Geschichte ist dann zu verstehen als Realisierung dieser Finalursache. Sie ist das organisierende Prinzip jeder Geschichtsrekonstruktion und also jeden Selbst- und Weltzugangs. Der Mensch ist, das ist theologisch festzuhalten, ein prinzipiell eschatologisch orientiertes Wesen. c) Die Gesamtstruktur des geschichtsbedingten Geschichtsverstehens muss religiös unterfüttert werden. Dafür

werden von den in der vorliegenden Studie untersuchten Theologen unterschiedliche Begründungen angeboten, die hier nicht im Einzelnen wiederholt, sondern nur ihrer Gesamtstossrichtung nach erinnert werden müssen. Funktional wird der Religion in allen Begründungsstrategien zugemutet, dem Subjekt Gewissheit über seinen Geschichtsentwurf und damit über seine Selbst- und Welterkenntnis überhaupt zu verschaffen. Der Mensch ist, weil er dieser Gewissheit für seinen Lebensvollzug unhintergebar bedarf, ein prinzipiell auf Religionsvollzug angewiesenes Wesen.

Die vier untersuchten Denker haben bei der Beschreibung von Religion unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zwischen dem Subjekt und dem Unbedingten vorgeschlagen. Ernst Troeltsch hat nach der oben vorgelegten Deutung nicht lediglich, wie häufig unterstellt, ein einfaches Modell von Geschichtsmetaphysik vertreten, nach dem Gott realer Grund der Geschichte und also auch des geschichtsverstehenden Subjekts ist. Dann hätte er Hegels Geschichtsmetaphysik – von der er sich aber gerade lossagen wollte – in anderem Gewand wiederholt. Vielmehr führt er seine Theoriebildung einer transzendentalphilosophischen Begründung zu. Bedingung der Möglichkeit, Geschichte zu verstehen, ist danach der Glaube, diese sei reales Resultat göttlichen Handelns.

Bei Tillich und Pannenberg wird der transzendentalphilosophische Begründungsgang dann abgelöst durch realistischer anmutende Erklärungsmuster. Tillich verfolgt ein an Schellings Spekulation angelehntes geschichtstheoretisches Programm, nach dem die Weltgeschichte Selbstausslegung eines Unbedingten ist. Einsicht in diese Bewegung erhält das Subjekt durch einen kairologischen Offenbarungsakt. Pannenberg versucht ebenfalls deutlich zu machen, dass das Subjekt Teil der Selbstausslegung eines metaphysischen Realgrunds ist – und auch, dass es sich in konstitutionslogischer und modallogischer Hinsicht gar nicht anders verstehen kann, weil es sich selbst weder zu erzeugen noch zu erhalten vermag. In erkenntnistheoretischer Hinsicht wird diese Einsicht durch eine Kombination phänomenologischer und subjektivitätstheoretischer Überlegungen im Anschluss an Merleau-Ponty und Schleiermacher erklärt.

Es sieht danach so aus, als würde die Theologie im Verlauf des 20. Jahrhunderts in Hinsicht auf den ontologischen Status des Unbedingten von rein transzendentalphilosophischen Positionen allmählich abrücken und sich spekulativen oder phänomenologischen Optionen zuwenden, weil diese erlauben, eine alles bestimmende Wirklichkeit zu denken, die auch dem menschlichen Bewusstsein in jeder Hinsicht voraus liegt.

Allerdings kann Eilert Herms' theologisches Denken in erkenntnistheoretischer Hinsicht als Beispiel für eine Wiedererinnerung transzendentalphilosophischer Positionen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts gelten. Seine

Orientierung an Schleiermachers Theorie der Subjektivität ergibt in erkenntnistheoretischer Hinsicht Folgendes: «Alles Wissen steht unter den Bedingungen des reflektierten Selbstbewusstseins.»³ Das gelte nun auch für theologisches Wissen, dessen Spezifität darin bestehe, das unmittelbare Selbstbewusstsein auf seine konstitutionslogischen Implikationen hin zu befragen. Dieses weiss sich selbst nämlich verdankt. Aufgabe der Theologie sei es, das Bewusstsein der eigenen Verdanktheit einer reflektierten Bestimmung zuzuführen.⁴

Entscheidend ist nun allerdings, dass Herms das individuelle Selbstbewusstsein in der Moderne weniger vor geschichtsphilosophische, sondern vor allem vor handlungstheoretische Anfragen gestellt sieht.⁵ Die in Funktionssysteme segmentierte moderne Gesellschaft habe im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine Entwicklung durchgemacht, durch die vor allem die Rationalitäten des wirtschaftlichen Subsystems handlungsleitende Macht erhalten haben. Abgespiegelt und verstärkt werde diese Entwicklung durch Supertheorieansprüche der Ökonomik. Diese hat im Verlauf des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Anläufen zu zeigen versucht, dass das Interesse der Einzelnen durch alle möglichen Subsysteme abgebildet werde, solange sie einer ökonomisch imprägnierten Rationalität gehorchen.

Wendet man diese Anstrengungen der Ökonomik sinntheoretisch, dann bedeutet das Folgendes: Sofern ein Sinnerlebnis immer dann realisiert wird, wenn das Subjekt sich selbst Ziele seines Handelns setzen und umsetzen kann, wäre eine ökonomisch durchrationalisierte Gesellschaft Garant für das Erleben von Sinn – jedenfalls sofern die ökonomische Voraussetzung richtig ist, dass wirtschaftliches Verhalten per se mit der Realisierung aller Interessenlagen der Akteure zusammenfällt.

Herms bestreitet das und meint, das Subjekt könne seine Lebenswelt nur dann als sinnvoll erfahren, wenn es Möglichkeiten dazu hat, diejenigen Ziele, die ihm für sein Handeln als unbedingt vorzugswürdig erscheinen, unabhängig von den Anforderungen wirtschaftlicher Rationalitäten festzulegen und letztlich auch durchzusetzen. Dabei zeige sich, dass menschliches Dasein in Gesellschaften auf die Realisierung unterschiedlicher Interessenklassen angewiesen ist. Sie fallen gerade nicht alle mit ökonomisch kodierten Interessen zusammen.

³ Eilert Herms: Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewusstseins, S. 406.

⁴ Vgl. a. a. O., S. 412 und S. 417f.

⁵ Auch seine 2017 erschienene umfangreiche dreibändige *Systematische Theologie* mündet nicht in geschichtsphilosophische, sondern in ethische und organisationstheoretische Überlegungen. Vgl. Eilert Herms: Systematische Theologie, Band 1–3.

8.2. Ekklesiologie

Letzte Gewissheit über diejenigen Güter, von denen her alle anderen ihre Qualifikation erhalten, ist dem Subjekt – folgt man Herms – im unmittelbaren Selbstbewusstsein gegeben, das seine Qualität durch geschichtliche Bildungsprozesse erhält. Durch diese Theorieanlage ist Herms' Theologie in doppelter Weise anschlussfähig an das geschichtstheoretische Paradigma, wie es sich bei den anderen drei untersuchten Autoren findet. Nicht nur verdankt sich der jeweilige Zustand des unmittelbaren Selbstbewusstseins einem geschichtlichen Prozess. Sondern im unmittelbaren Selbstbewusstsein ist zugleich ein Wissen von einem höchsten, geschichtlich anzustrebenden Gut gegeben.

Diese Idee eines höchsten Guts kann doppelt ausgedeutet werden: nämlich ethisch einerseits, geschichtstheoretisch andererseits. Im ersten Fall fungiert sie als Finalursache von Handlungen, im zweiten Fall als Finalursache von Geschichte. Und genau in dieser doppelten Hinsicht ist die Vorstellung eines höchsten Guts zuvor von Troeltsch und Tillich auch schon verstanden worden. Ihre Theoriebildung hatte die beiden Bedeutungsweisen der Idee eines höchsten Guts oder letzten Zwecks so miteinander kombiniert, dass sie als Ziel der Geschichte und als Ziel menschlichen Handelns zugleich erscheint.

Menschliches Dasein – so lautet das anthropologische Fazit – ist darauf angewiesen, eine eschatologische Vorstellung sowohl seines biografischen als auch des weltgeschichtlichen Daseins zu entwickeln, weil es sich ohne eine solche Vorstellung weder verstehend noch handelnd orientieren kann. Diese eschatologische Vorstellung ist zudem angewiesen auf religiöse Rückkopplung, um ihr Geltung zu verschaffen. Erst mit der so erzeugten Geltung können das Verstehen und die aktive Bewältigung von Welt und Selbst gelingen.

Dass derartig komplexe Vorstellungshorizonte nicht durch vereinzelte Subjekte je und je neu erzeugt werden können, versteht sich von selbst. Das Individuum ist also auf die Vermittlung solcher religiöser Vorstellungskomplexe angewiesen. Diese Vermittlungsleistung wiederum dependiert von organisierten Gemeinschaften, die die daran hängenden Geschichts-ideen und praktischen Ideale durch die Zeit tradieren. Diese organisierten Gemeinschaften sind – um es in der Diktion christlicher Dogmatik zu sagen – die sichtbaren Kirchen. Unsichtbare Kirchen sind, wenn man der hier vorgeschlagenen Funktionslogik des Kirchenbegriffs folgt, Gemeinschaften, die sich aus solchen Menschen zusammensetzen, die der gleichen Idee von Geschichtsschreibung folgen und damit auch einer ähnlichen Idee von moralisch vorzugswürdigen Handlungen. Unsichtbar ist die Gemeinschaft, weil

sie konstitutionell von der Bewusstseinslage ihrer Mitglieder abhängt. Diese Bewusstseinslage ist allerdings nicht unmittelbar durchsichtig.

Kirche kann sodann auch als diejenige organisierte Gemeinschaft verstanden werden, die ihre Mitglieder dazu instand setzt, sich ihrer eigenen religiösen Bewusstseinslagen bewusst zu werden, so dass sie diese zum Ausdruck bringen können. Sie hat also eine doppelte Bildungsaufgabe: a) die Bildung eines religiösen Bewusstseins, das zur Bewältigung der Sinnbildungsaufgaben hinreicht, b) die Ermöglichung der analytischen und kritisch-vergleichenden Durchsicht durch dieses religiöse Bewusstsein und die Befähigung des Individuums zum Ausdruck seines religiösen Bewusstseins.

Die Theologie und selbstreflektive, aufgeklärte Kirchengemeinschaften stehen insgesamt vor apologetischen Aufgaben. Aus den genannten Gründen müssen sie einer religions- und eschatologieösen Ausdeutung des menschlichen Daseins entgegentreten.

Zugleich stehen sie vor der Aufgabe, das historistische Paradigma in die eigene Theoriebildung zu integrieren. Sie müssen sich dem Gedanken öffnen, dass sowohl das jeweils unterstellte Eschaton als auch die jeweils in Anspruch genommene Gottesvorstellung zeitlich veränderlich sind. Christliche Theologie kann diesem Anspruch grundsätzlich genügen, wenn Gott so gedacht wird, dass er selbst eine Geschichte hat oder der Grund der Geschichte ist.

8.3. Eschatologie

Dass die Eschatologie im Verlauf des 20. Jahrhunderts wieder zu einer theologischen Zentralkategorie aufgestiegen ist, nachdem sie eigentlich schon einmal totgesagt war, ist oft bemerkt worden.⁶ Es war Ernst Troeltsch, der in seiner *Glaubenslehre* mit einer launigen Bemerkung das Geschäft der Eschatologie aus der Theologie verabschiedet hatte. «Ein moderner Theologe sagt: Das eschatologische Bureau sei heutzutage zumeist geschlossen. Es ist geschlossen, weil die Gedanken, die es begründeten, ihre Wurzeln verloren haben.»⁷ Mit dieser Bemerkung hatte Troeltsch allerdings lediglich eine falsch verstandene Form der Eschatologie im Visier – nämlich eine solche, die ihre regulative Idee praktischer und geschichtlicher Finalität aus einem ungeschichtlichen Prinzip absoluter und überirdischer Wahrheit ableitet. Denn eine solche «irrtumslose [...] Wahrheit»⁸ müsse inkompatibel zu den

⁶ Zu einer Übersicht über die Entwicklung der Eschatologie und ihrer Stellung in der Theologie im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Christoph Schwöbel: Die letzten Dinge zuerst?

⁷ Ernst Troeltsch: *Glaubenslehre*, S. 36.

⁸ Ebd.

geschichtlich erzeugten Normen des Alltagslebens sein und sei einem modernen Christentum deshalb unangemessen. In derselben *Glaubenslehre* hat Troeltsch allerdings auch noch einen positiven Begriff von Eschatologie entworfen.⁹ Entscheidend für ihn ist, dass sich die Bestimmung des Eschatons nicht einer dogmatischen Setzung verdankt, sondern historischer Arbeit. Sie müsse an der europäischen Kulturgeschichte abgelesen werden und könne durch das Subjekt sodann zwanglos angeeignet werden. Denn dieses versteht sich selbst und seine Gegenwart als Teil derselben Geschichte, die es in eschatologischer Perspektive rekonstruiert. Das Eschaton ist für Troeltsch ein Reich von über jeden heteronomen Zwang erhobener Individuen, die einander insofern liebend begegnen, als sie nicht nur die eigene Individuation, sondern auch die des Nächsten sich zum Ziel ihrer Kulturarbeit machen. Troeltsch macht deutlich, dass dieses Ziel unter geschichtlichen Bedingungen nicht erreicht werden könne und deshalb lediglich als regulative Idee zur Deutung der Geschichte und zur Orientierung des Handelns fungiere. Diese Nüchternheit verdankt sich bei Troeltsch seiner sozialpolitischen Analyse der modernen Gegenwart. Bekanntlich hat er sie in Hinsicht auf die Realisierung individueller Freiheit doppeldeutig erlebt. Denn die Befreiung des Individuums aus den Fesseln mittelalterlicher Einheitskultur hat nicht zu einer Bewegung geradliniger Entfaltung eines individuierten Persönlichkeitstypus geführt. Mit dem Funktionsrationalismus moderner Subsysteme ist vielmehr eine neue Form des Zwangs entstanden, welcher der Einzelne wehrlos gegenübersteht. Troeltsch hat also empirische Gründe für die Ablehnung einer Eschatologie, die einem aufklärerischen Geschichtsoptimismus folgt, gehabt.

Das ist bei Tillich anders. Zwar wird der eschatologische Idealzustand auch bei ihm als geschichtlich nicht erreichbar gedacht. Allerdings hat das aus der Sicht Tillichs nicht geschichtlich-empirische Gründe, sondern ontologische: Sein das Freiheitskonzept Schellings erinnernder Freiheitsbegriff, sieht die menschliche Existenz sich notwendig von ihrem unbedingten Grund entfernen. Das hat Konsequenzen sowohl in geschichtshermeneutischer als auch in praktischer Hinsicht: Menschliche Existenz verfehlt ihre Bestimmung in beiden Bereichen menschlichen Selbstvollzugs, weil sie sich als endliche Freiheit nicht in vollständige Kongruenz zu ihrem unbedingten Grund bringen kann. Sofern ihr das punktuell doch gelingt, verdankt sie die Konsonanz zum Unbedingten einem kairologischen Offenbarungsereignis, durch das sich das Unbedingte in die Zeit vermittelt. Endliche Freiheit symbolisiert sodann den unbedingten Grund ihrer geschichtlichen Existenz und gewinnt dadurch einen Modus des Daseins, den Tillich essenziell nennt. Ein

⁹ Vgl. Ernst Troeltsch: *Glaubenslehre*, §§ 34–36., S. 378–384.

derartiger, seine eigenen Operationen als symbolischen Ausdruck des Absoluten begreifender, Selbstvollzug wäre die Realisierung sinnvollen individuellen Lebens ohne jede Beeinträchtigung. Denn Freiheit würde ihren Vollzug dann als Operation mit unbedingtem Grund begreifen – sowohl bei geschichtsverstehender als auch bei kulturpraktischer Betätigung. Unterstellt man, dass diese Einsichten die Basis für Tillichs Eschatologie sind, wie sie sich in der *Systematischen Theologie* findet, dann wird verständlich, warum er seinen eschatologischen Bestimmungen den Status einer regulativen Idee gibt, die als solche unter geschichtlichen Bedingungen nicht realisiert werden kann. Denn unter den Bedingungen endlicher Freiheit, muss diese sich autonom bestimmen und insofern eine Differenz zum Unbedingten aufbauen. Damit verbunden ist die Sinnwidrigkeit ihres Vollzugs, denn dieser kann als autonomer keinen absoluten Grund für sich geltend machen.

Tillich hat diese Einsichten auf die realen gesellschaftlichen Verhältnisse übertragen und nach den durch autonomen Selbstvollzug konkret erzeugten Sinnwidrigkeiten der modernen Lebenswelt gesucht. Er hat gemeint, ein falsch verstandenes Persönlichkeitsideal sei der Keim sinnzersetzender Verhältnisse in der modernen Lebenswelt und Religion müsse deshalb eine Allianz mit dem Sozialismus eingehen, um das von ihm vorgestellte eschatologische Ziel einer theonomen Kultur verfolgen zu können.

Das bringt ihn in direkte Opposition zu Troeltschs ethischen Überlegungen, die ebenfalls sozialetisch-politischen Charakter haben. Troeltsch hatte im kongenialen Nachvollzug von Webers Theorie moderner Gesellschaften die Sinnwidrigkeit von deren Funktionssystemen behauptet, gerade weil diese der Selbstentfaltung individueller Persönlichkeit entgegenstehen würden. Religion falle unter modernen Bedingungen deshalb die Aufgabe zu, die Weltstellung des selbstreflektierten und selbstbestimmten Individuums zu stärken.

Bei Pannenberg hat sich die sozialetisch-politische Ausdeutung der Eschatologie dann verloren. Seine Bestimmung eschatologischen Daseins ist dafür eng mit der zweiten hier thematisierten sinntheoretischen Problemlage der Moderne verknüpft: mit der Geschichtshermeneutik. Für Pannenberg ist das Ideal menschlicher Existenz dann realisiert, wenn es dem Subjekt gelingt, sich von der alles bestimmenden Wirklichkeit zu unterscheiden. Mit dieser Selbstunterscheidung verbunden ist nicht nur die Selbstbestimmung, sondern auch die Bestimmung der alles bestimmenden Wirklichkeit. Sie wird für Pannenberg als diejenige Wirklichkeit durchsichtig, der die geschichtlich strukturierte Welt ihre teleologische Existenz verdankt. Mit der Selbstunterscheidung von der alles bestimmenden Wirklichkeit gewinnt das Subjekt also zugleich Einblick in den Sinn der Welt, der mit der Bestimmung der alles bestimmenden Wirklichkeit erkannt wird – er liegt genau in der Realisierung dieser Bestimmungsleistung.

Es scheint, als würde Pannenberg die Ausrichtung seiner Theoriebildung damit in totale Opposition zu derjenigen Tillichs bringen, denn dieser hatte in der mit der Freiheit gegebenen Selbstunterscheidung des Menschen von Gott den Grund allen Übels ausgemacht. Allerdings ist auch Tillich nicht an der Auflösung der Differenz zwischen dem Subjekt und seinem unbedingten Grund interessiert, sondern an der Gewinnung einer solchen Differenzsetzung, in der das sich selbst vom Unbedingten unterscheidende Subjekt zugleich seine Einheit mit ihm weiss. Genau diese Struktur, nach der jede Differenzsetzung erst dann gelungen ist, wenn sie ihre Einheit mit dem Differenten mitbedenkt, ist sowohl bei Pannenberg als auch Tillich theorieleitend und aus ihrer Sicht Grundlage jedes sinntragenden Welt- und Selbstzugangs. Das gilt nun nicht nur für die Selbstdifferenzierung von der alles bestimmenden Wirklichkeit, sondern auch für diejenige zu anderen endlichen Phänomenen. Denn erst, wenn die so differenzierten Phänomene als Teile einer teleologisch organisierten Geschichte verstanden werden, die zugleich die Einheit der voneinander Differenzierten Entitäten ist, ist ihr Sinn verstanden, der darin besteht, Teil der Einheit zu sein.

Herms formuliert seine Eschatologie dezidiert als Reich-Gottes-Theorie, und das bedeutet für ihn, dass sie auf ihre ethischen Implikationen hin entfaltet werden muss.¹⁰ Er begreift den Menschen als ein solches Wesen, das dazu bestimmt ist, durch Bildungsprozesse dazu instand gesetzt zu werden, in Kooperation mit seinem Schöpfer handelnd ein Gut zu definieren und anzustreben. Dieses Gut kann nicht näher bestimmt werden ohne die jeweiligen Präferenzen des Subjekts zu kennen. Diese werden durch die erwähnten Bildungsprozesse individuell aufgebaut. Das Eschaton kann mit anderen Worten mannigfach qualifiziert werden. Formal kann es sich allerdings nur um einen solchen Zustand gesellschaftlichen Zusammenlebens handeln, der eine bewusste und selbstbestimmte Besinnung auf ein sinnvolles Zusammenleben freier Individuen nicht nur zulässt, sondern durchgängig erzeugt. Herms sieht dieses Formalkriterium in der modernen Gegenwartswelt als gefährdet an, weil diese sich weitestgehend denjenigen Rationalitäten unterworfen hat, die ihr durch die Ökonomie vorgegeben werden. Sie neigen dazu, die bewusste und bildungsabhängige Besinnung auf das Ziel menschlichen Handelns und Daseins als ineffizient auszuschalten. Die von Troeltsch und Tillich schon beobachtete Mechanisierung des Lebensvollzugs durch moderne Subsysteme, insbesondere durch das der Ökonomie, erhält bei Herms also eine bildungstheoretische Pointe. Denn er behauptet, dass die wirtschaftliche Rationalisierung aller Lebensbereiche alle produktivi-

¹⁰ Vgl. Eilert Herms: Das Wirklichwerden des Guten, S. 299

tätsvermindernden Faktoren ausschalten muss: zu ihnen gehören insbesondere auch diejenigen Bildungsprozesse, durch die Menschen sich über den Sinn ihres Daseins im Klaren werden. Herms Ethik muss vor diesem Hintergrund gelesen werden als der Versuch, eine Sozialordnung zu beschreiben, die ihre Partizipanten dazu instand setzt, sich ihrer eschatologischen Bestimmung zu vergewissern. Zugleich weiss er sich in sozialtheoretischer Hinsicht dem methodischen Individualismus verpflichtet, der die Möglichkeit eröffnet, gesellschaftliche Institutionen nach den Vorgaben individueller Interessenlagen zu reorganisieren.

8.4. Hamartiologie

In Hinsicht auf die klassischen Grundbegriffe der christlichen Dogmatik, ist es vor dem Hintergrund dieser Überlegungen sinnvoll, die Sündenlehre im Anschluss an die Eschatologie zu explizieren. Man gewinnt dadurch die Möglichkeit, einen seit der Aufklärungszeit in Misskredit geratenen Basisbegriff christlicher Theologie auch für das moderne Bewusstsein verständlich zu machen.¹¹ Wenn es richtig ist, dass eschatologische Vorstellungshorizonte für den Aufbau einer Historiografie sowohl in onto- als auch in phylogenetischer Hinsicht in Anspruch genommen werden müssen, kann Sünde als Abweichung von der Selbstorientierung einer Gesellschaft oder eines Individuums am eschatologischen Ideal verständlich gemacht werden. Die Plausibilität des Sündentheorems kann also zurückgewonnen werden, wenn der Sündenbegriff als Beschreibung einer fehlenden eschatologischen Funktion des menschlichen Bewusstseins durchsichtig gemacht wird, auf die der Mensch in der Moderne allerdings zwingend angewiesen wäre, um sein Leben als sinnvoll zu begreifen.

Dabei ist auch von Bedeutung, in welcher Weise mit der Vorstellung von einer Erbsündenbelastung umgegangen wird. Jedenfalls muss der Sündenbegriff so ausgedeutet werden, dass die Depravation als überwindbar begriffen wird. Denn die Funktion des religiösen Vollzugs besteht aus theologischer Perspektive genau darin, die Überwindung derjenigen Fehlfunktionen des modernen Bewusstseins, die in Sinnwidrigkeiten münden, zu erreichen.

¹¹ Vgl. zur Ablehnung des Sündenbegriffs in der Aufklärungszeit Karl Aner: *Theologie der Lessingzeit*, 162f. Vgl. zum Problembewusstsein der gegenwärtigen Theologie in Hinsicht auf den Sündenbegriff exemplarisch den von Sigrid Brandt, Marjorie Suchocki und Michael Welker herausgegebenen Sammelband: *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*.

8.5. Christologie

Eilert Herms versteht seine gesamte Theoriebildung als Ausdruck einer bestimmten Weltanschauung – nämlich der von ihm sogenannten *alteuropäisch-christlichen*. Methodisch ist damit die Überzeugung verbunden, dass jede Theoriebildung und also auch jede Weltanschauungslehre von einem bestimmten, im unmittelbaren Selbstbewusstsein gegebenen Normgefüge aus entfaltet wird. Es gibt m. a. W. keine standpunktlose Beschreibung von Wirklichkeit, sondern immer nur bestimmt qualifizierte. Dasselbe gilt natürlich auch für jeden Versuch der Sinnbildung.

Im Prinzip ist die Notwendigkeit zur positiven Konkretisierung aller sinnbildenden Leistungen im 20. Jahrhundert vor Herms auch von Troeltsch, Tillich und Pannenberg herausgearbeitet worden. Bei Tillich ist das beispielsweise abzulesen an seiner Verhältnisbestimmung von Religionsphilosophie und Theologie. Arbeitet die Religionsphilosophie die Formalstrukturen jeder religiösen Bezugnahme auf das Unbedingte heraus, so ist es Aufgabe der Theologie eine bestimmte Konkretisierung dieser Struktur zu explizieren. Erst durch diese Konkretisierung werden dem Unbedingten der Gottesbegriff und seine trinitarischen Implikationen zugeordnet.

Bei Pannenberg wird dieselbe Konkretisierungsleistung als reflexionsabhängige Bestimmung der zuvor im unmittelbaren Selbstbewusstsein noch unbestimmt gebliebenen *alles bestimmenden Wirklichkeit* beschrieben. Und bei Troeltsch wird bei der Vermittlung von Unendlichem mit dem Endlichen immer schon ein bestimmtes Unendliches offenbar, weil es sich nur in eine bestimmte geschichtliche Situation hineinvermittelt und für diese den sinngebenden Letztgrund abgibt.¹²

Alle in der vorliegenden Studie untersuchten Denker haben also gemeint, Religion sei immer als konkrete Religion gegeben. Das Christentum wird von ihnen sodann als eine solche religiöse Konkretisierungsleistung vorgestellt, die ihre Grundorientierungen durch die Person Jesu Christi ideal schematisiert sieht. Erstens liest das christliche Bewusstsein an Christus diejenigen Bestimmungen ab, die das Unbedingte der geschichtlichen Entwicklung vorgibt, zweitens liest es an ihm auch seine eigene Bestimmung ab.

Auf diese Weise erhält die Christologie eine doppelte Funktion. Sie konkretisiert einerseits diejenigen Ziele, die das geschichtsrekonstruierende Subjekt seiner Historiografie unterstellen muss, um die Geschichte als sinnvolles Geschehen begreifen zu können. Sie konkretisiert andererseits diejenigen Ziele, die das Handlungssubjekt für unbedingt vorzugswürdig hält. Die Christologie wird also jeweils so kodiert, dass sie den Sinnbildungsleistungen des modernen Menschen einen konkreten unbedingten Grund gibt. Die

¹² Vgl. dazu auch Dietrich Korsch: *Autonomie und Geschichte*, S. 206–208.

Rechtfertigungs- und Erlösungsleistung Christi muss deshalb nicht übersprungen werden. Sie muss jedoch – wenn man diesen Ansatz konsequent verfolgen will – den beschriebenen Sinnbildungsleistungen des christlichen Glaubens zugeordnet werden. Derartige Zuordnungen lassen sich bei den vier untersuchten Theologen tatsächlich auch finden. So begreift Troeltsch Erlösung als dasjenige Geschehen, durch das der Mensch zur Realisierung genau desjenigen Persönlichkeitsideals instand gesetzt wird, das er zuvor als organisierendes Prinzip der Geschichte begriffen hat. Auch die Erlösung von Sünde und Schuld wird funktional auf dieses Ziel bezogen.¹³ Für Tillich zielt – wie sich an der *Systematischen Theologie* ablesen lässt¹⁴ – Versöhnung auf die Überwindung «der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, soweit sie eine Sache menschlicher Schuld ist»¹⁵. Sie zielt also auf Erlösung von der durch die Realisierung endlicher Freiheit mitvollzogenen Abwendung des Menschen von seinem unbedingten Grund. Durch Versöhnung bedingte Erlösung ist also – so lässt sich im Sinne Tillichs sagen – Möglichkeitsbedingung für die Einstellung des freien Willens in seinen göttlichen Grund. Derartige Kongruenz des endlichen Willens mit seinem Grund ist für Tillich zugleich Möglichkeitsbedingung eines sinnerfüllten Selbst- und Weltzugangs. Auch bei Pannenberg wird das Versöhnungswerk Christi auf die Ermöglichung desjenigen menschlichen eschatologischen Zustands bezogen, der weiter oben als Basis jeder sinnverstehenden Geschichtsdeutung vorgestellt worden ist – also die Selbstständigkeit des Individuums, die wiederum in gelungener Selbstunterscheidung von Gott gründet. «In der Geschichte der Versöhnung mit Gott», sagt Pannenberg, «geht es um die Verwirklichung der durch Sünde zerbrochenen Gemeinschaft der Menschen mit ihrem Schöpfer, der Quelle ihres Lebens. Dabei soll die geschöpfliche Selbstständigkeit der Menschen nicht beseitigt, sondern im Gegenteil erneuert werden.»¹⁶ Schliesslich ordnet auch Herms die Versöhnung funktional der Vollendung des Menschen zu,¹⁷ die in der Erreichung Gottes mit seinen oben beschriebenen Sinnimplikaten besteht.

8.6. Gottes- und Schöpfungslehre

Mit der Gotteslehre muss der modernen Sinnbildungstheorie sodann der Schlussstein hinzugefügt werden. Schlussstein ist sie insofern, als sie den

¹³ Vgl. Ernst Troeltsch: Glaubenslehre § 24, besonders S. 327f.

¹⁴ Vgl. Paul Tillich: Systematische Theologie II, S. 178–194.

¹⁵ A. a. O., S. 183.

¹⁶ A. a. O., S. 496.

¹⁷ Vgl. Eilert Herms: Das Wirklichwerden des Guten, S. 310.

letzten Grund aller Sinnerfahrung konkret bestimmt. Bei der Entfaltung systematischer Theologie kann sie deshalb ordnungslogisch auch an den Anfang gestellt werden. Denn alle weiteren Bestimmungen der Wirklichkeit ergeben sich aus christlicher Sicht von diesem Grund her.

Die Gotteslehre muss in funktionaler Hinsicht den Letztgrund möglicher Sinnerfahrung angeben. Sie muss also den Grund, der für jede Sinnbildung unhintergebar in Anspruch genommen wird, namhaft machen.

Für Troeltsch, Tillich und Pannenberg heisst das: Gott muss sich der Geschichte so vermitteln, dass er durch das sinnbedürftige Subjekt auch als solcher gewusst werden kann. Troeltsch und Pannenberg denken die Geschichte als Resultat göttlichen Willens, Tillich als Implikat der Selbstbewegung des lebendigen Gottes. Will man den Schöpfungsbegriff modernekompatibel reformulieren, so ist hier die Stelle, wo er eingeordnet werden muss. Gott ist insofern als Schöpfer zu begreifen, als er als Grund der Geschichte zu begreifen ist. Auch der Schöpfungsgedanke muss also funktional durchsichtig gemacht werden auf die Frage hin, wo das Geschichtsgeschehen seinen letzten Grund hat.

Die trinitarische Entfaltung der Gotteslehre kann sodann verständlich gemacht werden als Möglichkeitsbedingung des Geschichtsverhältnisses desjenigen Gottes, der zugleich den Grund der Geschichte abgibt. Bei Pannenberg geschieht das durch eine entsprechende Explikation des Begriffs ökonomischer Trinität.¹⁸ Für Troeltsch ist die Trinitätslehre «nichts anderes [...] als der Versuch der Herstellung einer inneren Wesensbeziehung Gottes auf seine geschichtliche Offenbarung»¹⁹. Und Tillich kann die Trinität als Symbol für Gottes Lebendigkeit begreifen,²⁰ die wiederum Grund der Weltgeschichte ist. Im Rahmen von Herms' Theoriegebäude muss Gott näher so bestimmt werden, dass er als Grund menschlicher Bildung erscheint, deren Ziel ein sinnerfüllter Selbst- und Weltumgang ist. Dieses göttliche Bildungsgeschehen hat zu seinem Objekt den gesamten Kosmos, der Mensch in seiner eschatologischen Verfassung ist als das Ziel dieses kosmischen Bildungsgeschehens zu verstehen.

¹⁸ Sie ist nach Pannenberg wiederum nicht zu unterscheiden von der immanenten Trinität Gottes. Vgl. dazu Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie I*, S. 355–364.

¹⁹ Ernst Troeltsch: *Glaubenslehre*, S. 122.

²⁰ Nach der oben gebotenen Deutung hat das trinitarische Symbol seine Hauptfunktion darin, die Lebendigkeit Gottes als Grund der Geschichte auszudrücken. Tillich nennt in der *Systematischen Theologie* zwei weitere Funktionen des Trinitätssymbols, die strukturell allerdings ebenfalls die Vermittlung des Unbedingten in das Bedingte betreffen. Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie III*, S. 324–337.

Insgesamt wird die Gotteslehre und mit ihr die gesamte Theologie von den hier untersuchten Theologen also als Konkretisierung der Möglichkeitsbedingung der Erfahrung von Geschichts- und Handlungssinn unter modernen Bedingungen entfaltet. Dieses Vorhaben kann in dreifacher Absicht geschehen. Erstens kann es als Apologie des christlichen Glaubens verstanden werden, dessen funktionale Leistungskraft in Hinsicht auf die grundsätzlichen Probleme der Moderne herausgearbeitet wird. Zweitens kann es als Theorieangebot an die moderne Lebenswelt verstanden werden, die angesichts ihrer Problemlagen auf philosophische oder theologische Lösungsangebote angewiesen ist. Drittens kann es als Programm der Affirmation und Protektion der modernen Lebenswelt verstanden werden. Denn der konstruktive und lösungsorientierte Umgang mit ihren Problemen ist zugleich ein Bekenntnis zu ihr.

LITERATUR

- Albrecht, Christian*: Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der praktischen Theorie. Tübingen 2000
- Aner, Karl*: Die Theologie der Lessingzeit, Halle/Saale 1929
- Angehrn, Emil*: Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen. Tübingen 2010
- Aristoteles*: Nikomachische Ethik. Übersetzt von Eugen Rolfes. In: Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 3. Hamburg 1995
- Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler. In: Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 6. Hamburg 1995
- Arndt, Andreas*: Unmittelbarkeit als Reflexion. Voraussetzungen der Dialektik Friedrich Schleiermachers. In: Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. hg. von Kurt-Victor Selge. Berlin/New York 1985, S. 469–484.
- Axt-Piscalar, Christine*: Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigem und theologischem Gottesgedanken bei Wolfhart Pannenberg. In: Jörg Lauster und Bernd Oberdorfer (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke. Tübingen 2009, S. 319–337.
- Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenburgs. In: Kerygma und Dogma (KuD), 45. Jahrgang 1999, S. 130–142.
- Wolfhart Pannenberg. Offenbarung als Geschichte. In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff, ED Göttingen 1961. In: Christian Danz (Hg.): Kanon der Theologie. 45 Schlüsseltexte im Portrait. Darmstadt 1991, S. 296–302
- Offenbarung als Geschichte. Die Neubegründung der Geschichtstheologie in der Theologie Wolfhart Pannenburgs. In: Jörg Frey, Stefan Krauter und Hermann Lichtenberger (Hg.): Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung. Tübingen 2009, S. 726–743
- Ay, Karl Ludwig/Borchardt, Knut (Hg.)*: Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung. Konstanz 2006
- Baron, Hans*: Vorbericht des Herausgebers. In: Ernst Troeltsch: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. V–XX.

- Barth, Karl:* Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1966, S. 197–218
- Fides quarens intellectum. Zürich 2002
- Barth, Ulrich:* Der Letztbegründungsgang der Dialektik. In: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, S. 353–385
- Die Entdeckung der Subjektivität des Glaubens. In: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, S. 27–51
 - Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich. In: Religion in der Moderne. Tübingen 2003, S. 89–123
 - Die subjektivitätstheoretischen Prämissen der Glaubenslehre. In: Aufgeklärter Protestantismus. Tübingen 2004, S. 329–351
 - Religion und Sinn. In: Christian Danz/Werner Schüssler (Hg.): Tillich Studien Bd. 20: Religion-Kultur-Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920). Wien/Berlin 2008, S. 197–213
 - Säkularisierung. Die Soziokulturelle Transformation der Religion. In: ders.: Religion in der Moderne. Tübingen 2003, 127–165
 - Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung. In: Religion in der Moderne. Tübingen 2003, 3–27
- Baumgartner, Hans Michael:* Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft. Frankfurt a. M. 1997
- Bayer, Oswald:* Grundzüge der Theologie Paul Tillichs, kritisch dargestellt. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 50. Bd., 2007, S. 325–348
- Becker, Gary Stanley:* Ökonomische Erklärung menschlichen Verhaltens, Tübingen 1993
- Bernhardt, Reinhold:* Der Geist und die Religionen. Tillichs Religionstheologie im Kontext seiner Pneumatologie. In: Christian Danz/Werner Schüssler/Erdmann Sturm (Hg.): Religionstheologie und interreligiöser Dialog. Internationales Jahrbuch für Tillich-Forschung Bd. 5/2009. Wien/Berlin 2010, S. 37–59
- Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte. Zur Problematik der Versuche, Religionen zu evaluieren. In: Reinhold Bernhardt/Georg Pfleiderer (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitschrift im Kontext heutiger Religionstheologie. Zürich 2004, S. 209–232
- Birkner Hans Joachim:* Glaubenslehre und Modernitätserfahrung. Ernst Troeltsch als Dogmatiker. In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs. Troeltsch-Studien Bd. 4. Gütersloh 1987, S. 325–337

- Brandt, Sigrid/Suchocki, Marjorie H./Welker, Michael*: Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema. Neukirchen-Vluyn ²2005
- Braun, Joachim*: Historismus und Säkularisierung. Zur Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs. München 1978
- Brentano, Lujo*: Die Anfänge des modernen Kapitalismus. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften am 15. März 1913 - nebst drei Exkursen. München 1916.
- Buchanan, James M./Brennan, Geoffrey*: Die Begründung von Regeln, Tübingen 1993
- Buchanan, James M.*: Die Grenzen der Freiheit. Tübingen 1984 (orig. engl.: *The Limits of Liberty*)
- Bultmann, Rudolf*: Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur In: Ders.: Glauben und Verstehen (GuV) II, Tübingen ⁵1968, S. 274-293
 – Geschichte und Eschatologie, Tübingen ²1964 (orig. engl.: *History and Eschatology*)
- Burckhardt, Jakob*: Die Kultur der Renaissance in Italien. Hg. Horst Günther. Frankfurt a. M. 1998
 – Weltgeschichtliche Betrachtungen. hg. von Rudolf Marx. Stuttgart 1978
- Calvin, Johannes*: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen-Vluyn ²1955
- Chrudzinski, Arkadiusz*: Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano. Dordrecht 2001
- Claussen, Johann Hinrich*: Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie, Tübingen 1997
- Coase, Ronald H.*: The Nature of the Firm In: *Economica*, New Series, Bd. 4, No. 16. (Nov., 1937), S. 386–405
- Colpe, Karsten*: Der Wesensbegriff Ernst Troeltschs und seine heutige Anwendbarkeit auf Christentum, Religion und Religionswissenschaft In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Protestantismus und Neuzeit. Troeltsch-Studien Bd. 3. Gütersloh 1984, S. 231–239
- Comte, Auguste*: Die Soziologie. Positive Philosophie im Auszug. hg. von Friedrich Blaschke. Leipzig 1933
- Cordemann, Claas*: Herders christlicher Monismus. Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal. Tübingen 2010
- Cramer, Konrad*: Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewusstseins. In: Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge. hg. von Dietz Lange. Göttingen 1985, S. 129–162

- Danz, Christian:* Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer. In: Dietrich Korsch/Enno Rudolph: Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie. Tübingen 2000, S. 203–228
- Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. Berlin/New York 2000
 - Theologie als normative Religionsphilosophie. Voraussetzungen und Implikationen des Theologiebegriffs Paul Tillichs. In: Christian Danz (Hg.): Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Tillich Studien Bd. 9. Wien 2004, S. 73–106
- Dierken, Jörg:* Individuelle Totalität. Ernst Troeltschs Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht: In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Troeltsch-Studien Bd. 11: Ernst Troeltschs Historismus. Gütersloh 2000, S. 243–260
- Dierksmeier, Claus:* Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin/New York 1998
- Dilthey, Wilhelm:* Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung. In: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften XIX. Göttingen 1982, S. 58–173
- Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96). In: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften V. Stuttgart/Göttingen ³1961, S. 241–316
 - Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt. In: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Gesammelte Schriften III. Stuttgart/Göttingen ³1962, S. 210–268
 - Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen. In: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften VIII. Stuttgart/Göttingen ³1962, S. 3–74
 - Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII. Stuttgart ³1961
 - Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften VIII. Stuttgart/Göttingen ³1962, S. 75–120
 - Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band. Gesammelte Schriften I. Stuttgart/Göttingen ⁵1952
 - Erläuterungen zur Einleitung. Aus Konzepten zum sogenannten Althoff Brief (Mitte 1882). In: Grundlegung der Wissenschaft, vom

Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften XIX. Göttingen 1982, S. 389–391

- Fragmente zur Poetik. In: Die geistige Welt. Gesammelte Schriften VI. Stuttgart/Göttingen ⁴1962, S. 313–321
- Grundlegung der Wissenschaft, vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften XIX. Göttingen 1982
- Über die vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität. In: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften V. Stuttgart/Göttingen ³1961, S. 241–316

Droysen, Johann Gustav: Grundriss der Historik. Jena 1858

Düsing, Edith: Sittliche Bewusstwerdung und Sich-Finden des Selbst in Gott bei Fichte und Kierkegaard. In: Jürgen Stolzenberg/Smail Rasic (Hg.): Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität. Berlin/New York 2010, S. 155–208

Erlei, Mathias/Leschke, Martin/Sauerland, Dirk: Neue Institutionenökonomik. Stuttgart ²2007

Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus (1938). In: Schmollers Jahrbuch 62 Jg./1, S. 63–83

Figal, Günter/Sieferle, Rolf Peter (Hg.): Selbstverständnisse der Moderne: Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie, Stuttgart 1992.

Fischer, Hermann: Die Ambivalenz der Moderne. Zu Ernst Troeltschs Verhältnisbestimmung von Reformation und Moderne. In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Protestantismus und Neuzeit. Troeltsch-Studien Bd. 3, Gütersloh 1984, S. 54–77

- Die systematische Funktion der Eschatologie für Troeltschs Verständnis von Ethik in den Soziallehren. In: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hg.): Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation. Troeltsch-Studien Bd. 6. Gütersloh 1993, S. 276–292.

Fischer, Joachim: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg 2008

Fischer, Karsten: Die protestantische Ethik und der «Geist» des Liberalismus. Zum Problem der Sozial-Moral moderner Gesellschaften bei Ernst Troeltsch. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Troeltsch-Studien, Neue Folge, Bd. 1: »Geschichte durch Geschichte überwinden«. Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh 2005, S. 97–116

Flückiger, Felix: Theologie der Geschichte. Die biblische Rede von Gott und die neuere Geschichtstheologie. Wuppertal 1970

- Frank, Manfred*: Einleitung zu: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt a. M. 1993, S. 7–67
- Gadamer, Hans Georg*: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke I. Tübingen ⁶1990
- Gehlen, Arnold*: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden ¹³1997
- Geisler, Ralf*: Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus. Göttingen 1992
- Göbel, Elisabeth*: Neue Institutionenökonomik. Konzeption und betriebswirtschaftliche Anwendungen. Stuttgart 2002
- Graf, Friedrich Wilhelm/Ruddies, Hartmut*: Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. In: Joseph Speck (Hg.): Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV. Göttingen 1986, S. 128–164
- Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs. In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Protestantismus und Neuzeit. Troeltsch-Studien Bd. 3, Gütersloh 1984, S. 207–230
- Greiner, Sebastian*: Die Theologie Wolfhart Pannenberg. Würzburg 1988
- Grenz, Stanley J.*: Reason for Hope. The Systematic Theologie of Wolfhart Pannenberg. Michigan ²2005
- Gutenson, Charles E.*: Reconsidering the Doctrine of God. New York 2005
- Habermas, Jürgen*: Theorie des kommunikativen Handelns. Band I und II. Frankfurt a. M. 1995
- Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt a. M. 1990
- Harnack, Adolf von*: Das Wesen des Christentums. Hg. und kommentiert von Trutz Rendtorff. Gütersloh 1999
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hauptwerke in sechs Bänden. Band V. Hamburg 1999
- Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hauptwerke in sechs Bänden. Band V. Hamburg 1999
 - Phänomenologie des Geistes. Hauptwerke in sechs Bänden. Band II. Hamburg 1999
 - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Nach dem Text der Ausgabe von F. Brunstädt. Mit einer Einleitung von Theodor Litt. Stuttgart 1961
 - Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke in 20 Bde.n. Bd. 16. Frankfurt a. M. 1986
- Heidegger, Martin*: Sein und Zeit. Tübingen ¹⁷1993

- Heit, Alexander*: Alt- und Neuprotestantismus bei E. Troeltsch. In: Georg Pfleiderer/Alexander Heit (Hg.): Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift, Zürich 2008, S. 55–78.
- Kapitalismus und Kirche. Überlegungen zum Bildungsauftrag der Kirche im Anschluss an Max Webers Theorie der Moderne. In: Georg Pfleiderer/Alexander Heit (Hg.): Wirtschaft und Wertekulturen. Zur Aktualität von Max Webers «Protestantischer Ethik», Zürich 2008, S. 35–74
 - Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie. Göttingen 2006
- Henrich, Dieter*: Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: Subjektivität und Metaphysik. FS für Wolfgang Cramer. hg. von Dieter Henrich und Hans Wagner. Frankfurt a. M. 1966, S. 188–232
- Max Weber und das Projekt der Moderne (Eine Diskussion mit D. Henrich, C. Offe und W. Schluchter). In: Christian Gneuss/Jürgen Kocka (Hg.): Max Weber. Ein Symposium. München 1988, S. 158–161
- Herrmann, Wilhelm*: Ethik (Grundriss der Theologischen Wissenschaften, Fünfter Teil, Zweiter Bd.). Tübingen ⁵1913
- Hermes, Eilert*: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen. In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 342–373
- Beobachtungen und Erwägungen zu J. M. Buchanans vertragstheoretischer Sozialphilosophie. In: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik, Tübingen 2008, S. 163–177
 - Beseelung der Natur durch die Vernunft. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung (1805/06). In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 49–100
 - Das neue Paradigma. Wirtschaftsethik als Herausforderung für die Theologie und für die Wirtschaftswissenschaft. In: Ders: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik, Tübingen 2008, S. 79–98
 - Das Wirklichwerden des Guten. Das Kommen des Reiches Gottes. In: Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Tübingen 2006, S. 299–319

- Der Mensch – geschaffene leibhafte, zu versöhnter und vollendeter Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer bestimmte Person. In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 25–46
- Die Bedeutung der Psychologie für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher. In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 150–172
- Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher. In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 1–48
- Ethik und Ökonomik. Eine Verhältnisbestimmung. In: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik, Tübingen 2008, S. 54–78.
- Elite aus christlicher Sicht. In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 102–117
- Elitenkonkurrenz und Elitenkooperation. In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 184–200
- Entscheidung. In: Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe Bd. 9. Berlin/New York 1993, S. 690–705
- Freiheit des Willens. Das christliche Menschenverständnis und die Ergebnisse der Neurophysiologie. In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 47–89
- Füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet. In: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, S. 25–43.
- Grundlinien einer Theorie der Bildung von ethischen Vorzugsurteilen. In: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, S. 44–55
- Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung. In: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, S. 56–94.
- Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher. Gütersloh 1974
- Kirche in der Zeit. In: Kirche für die Welt. Tübingen 1995, S. 231–317
- Normetablierung, Normbefolgung, Normbestimmung. Beobachtungen und Bemerkungen zu Karl Homanns These «Ökonomik – Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln». In: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik. Tübingen 2008, S. 198–232

- Philosophie und Theologie im Horizont des reflektierten Selbstbewusstseins. In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 400–426
- Private Vices – Public Benefits?, In: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik. Tübingen 2008, S. 178–197
- Reich Gottes und menschliches Handeln. Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 101–124
- Religion und Wirtschaft. In: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik. Tübingen 2008, S. 1–34
- Religion, Wissen und Handeln bei Schleiermacher und in der Schleiermacherrezeption. In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 272–297
- Schleiermachers Bildungsbegriff und seine Gegenwartsrelevanz. In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 228–249
- Schleiermachers Erbe. In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 200–226
- Schleiermachers Verständnis der exegetischen Theologie. In: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003, S. 427–482
- Schuld in der Geschichte. Zum Historikerstreit. In: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, S. 1–24
- Sinn als theologischer Grundbegriff. In: Offenbarung und Glaube. Tübingen 1992, S. 372–407
- Systematische Theologie. Band 1-3, Tübingen 2017
- Technikrisiken – Zum Beispiel Kernenergie, In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 247–267
- Theologische Geschichtsschreibung. In: In: Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Tübingen 2006, S. 408–431
- Theologische Wirtschaftsethik. Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum wirtschaftsethischen Diskurs. In: Ders: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik, Tübingen 2008, S. 133–165
- Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns. F. A. v. Hayeks Anthropologie und Evolutionstheorie als Spielraum wirtschaftsethischer Aussagen. In: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, S. 146–215
- Vertrauen. In: In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 155–168
- Vom halben zum ganzen Pluralismus. In: Kirche für die Welt. Tübingen 1995, S. 388–431

- Vorwort zu: Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik. Tübingen 2008, S. VII–XXIII
 - Vorwort zu: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen 1991, S. VII–XXXI
 - Zusammenleben im Widerstreit der Menschenbilder. In: Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen. Beiträge zur Sozialethik. Tübingen 2007, S. 102–117
- Hayek, Friedrich August von:* Arten der Ordnung. In: Rechtsordnung und Handelsordnung. In: Aufsätze zur Ordnungsökonomik. Tübingen 2003, S. 15–29
- Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren. In: Rechtsordnung und Handelsordnung. In: Aufsätze zur Ordnungsökonomik. Tübingen 2003, S. 132–149
 - Die Verfassung der Freiheit. Tübingen 2005
 - Eine sich selbst bildende Ordnung für die Gesellschaft. In: Rechtsordnung und Handelsordnung. In: Aufsätze zur Ordnungsökonomik. Tübingen 2003, S. 30–34
 - Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. In: Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung, Aufsätze zur politischen Philosophie und Theorie. Tübingen 2002, S. 69–78
 - Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. Tübingen 2003
- Hennis, Wilhelm:* Max Webers Fragestellung. Studien zur Biografie des Werks. Tübingen 1987
- Hirsch, Emanuel/Tillich, Paul:* Briefwechsel 1917–1918. Nachwort von Hans Walter Schütte: Subjekt und System. Zum Briefwechsel E. Hirsch-P. Tillich. Berlin/Schleswig-Holstein 1973
- Hobbes Thomas:* Leviathan. Stuttgart 2005
- Holl, Karl:* Die Kulturbedeutung der Reformation. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther. Tübingen 1932, S. 468–543
- Holtmann, Stefan:* Karl Barth als Theologe der Neuzeit: Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie. Göttingen 2007
- Homann, Arne:* Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein. Freiburg i. Br./München 1995
- Homann, Karl:* Die Bedeutung von Anreizen in der Ethik. In: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. hg. von Christoph Lütge. Tübingen 2002, S. 187–210
- Ethik und Ökonomie. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik. In: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. hg. von Christoph Lütge. Tübingen 2002, S. 45–66

- Moralität und Vorteil. In: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. hg. von Christoph Lütge. Tübingen 2002, S. 176–177
- Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln. In: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. hg. von Christoph Lütge. Tübingen 2002, S. 243–266
- Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik. In: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. hg. von Christoph Lütge. Tübingen 2002, S. 107–136
- Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. hg. von Christoph Lütge. Tübingen 2002
- Wettbewerb und Moral. In: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. hg. von Christoph Lütge. Tübingen 2002, S. 23–44

Huizinga, Johan: Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus. Berlin 1991

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Tübingen 1993

Huxel, Kirsten: Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey. Tübingen 2004

Hübner, Ingolf: Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis. Eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik. Berlin/New York 1997

Jüngel, Eberhard: Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang. In: ZThK 86 (1989), 204–235

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Akademie-Textausgabe. Unveränderter fotomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants Schriften. Band V. Berlin 1968, S. 1–164

- Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787. Akademie-Textausgabe. Unveränderter fotomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants Schriften. Band III, Berlin 1968

Kaufmann, Thomas: Gegenwartsdeutung und Geschichtsrekonstruktion im kirchenhistorischen Werk Werner Elerts. In: Luise Schorn-Schütte (Hg.): Alteuropa oder frühe Moderne. Deutungsmuster für das 16–18. Jahrhundert aus dem Krisenbewusstsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts- und Geschichtswissenschaft. Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 23., S. 55–85

- Kiauka, Thomas*: Zeit und Theologie. Philosophisch-theologische Studien zum Problem «Zeit», untersucht an Wolfhart Pannenberg's Theologie, Heidelberg 2005.
- Kirchgässner, Gebhard*: Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Tübingen ³2008
- Kierkegaard, Søren*: Unwissenschaftliche Nachschrift I, S. 158–161. In: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. hg. von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem dänischen von B. und S. Diderichsen. München 2005, S. 133–844.
- Kittsteiner, Hans Dieter*: Zum Aufbau einer europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Troeltsch Studien. Neue Folge 1: Geschichte durch Geschichte überwinden. Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh 2006, S. 21–47
- Kondylis, Panajotis*: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart 1981
- Korsch, Dietrich*: Autonomie und Geschichte. Ernst Troeltschs Umformung der Dogmatik. In: Roderich Barth/Claus-Dieter Osthöfener/Arnulf von Scheliha (Hg.): Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne (FS Ulrich Barth). Frankfurt a. M. 2005, S. 203–215
– Dialektische Theologie nach Karl Barth. Tübingen 1996
- Koselleck, Reinhart*: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1989
– Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt a. M. 2003
- Krech, Volkhard*: Moderner Kapitalismus und Protestantismus. Wahlverwandtschaft oder Heterogenese. Die Weber-Troeltsch-These und ihre Aktualität. In: Georg Pfleiderer/Alexander Heit (Hg.): Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift. Zürich 2008, S. 107–117
– Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933, Tübingen 2002
- Krüger, Malte*: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen 2008
- Kuhn, Thomas S.*: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M. ²¹2001
- Kunath, Jochen*: Sein beim Anderen. Der Begriff der Perspektive in der Theologie Wolfhart Pannenberg's. Münster/Hamburg/Berlin/Wien/London 2003
- Lange, Armin*: Religion als Weltbemächtigung. Zur Begründung der Theologie durch die Theorie der Religion bei Wolfhart Pannenberg. Gütersloh 2003

- Laube, Martin*: Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert. Berlin/New York 1998
- Lehmann, Hartmut*: Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen. In: Wolfgang Schluchter (Hg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Frankfurt a. M. 1988, S. 529–55
- Lessing, Hans-Ulrich*: Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Diltheys späte hermeneutische Grundlegung der Geisteswissenschaften. In: Gudrun Kühne-Bertram/Frithjof Rodi (Hg.): Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Göttingen 2008, S. 57–76
- Niklas Luhmann*: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Frankfurt am Main 1990
- Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M. 1987
- Lübbe, Hermann*: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/München 2003
- Mannheim, Karl*: Historismus. In: Wissenssoziologie. Neuwied/Berlin 1964, S. 246–307
- Marx, Rudolf*: Nachwort. In: Jakob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen. hg. von Rudolf Marx. Stuttgart 1978, S. 273–328
- Mead, George Herbert*: Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung hg. von Charles W. Morris. Frankfurt a. M. 1973
- Meinecke, Friedrich*: Die Entstehung des Historismus. Werke Bd. 3. hg. von Carl Hinrichs. München 1959
- Merleau-Ponty, Maurice*: Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin 1966
- Mill, John Stuart*: Essays on politics and culture. hg. von Gertrude Himmelfarb, Gloucester 1963
- Molendijk, Arie L.*: Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz. Amsterdam/Atlanta 1991
- Murrmann-Kahl, Michael*: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920. Gütersloh 1992
- Mysterium Trinitatis? Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. Berlin/New York 1997
- Neugebauer, Georg*: Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption. Berlin/New York 2007

- Nietzsche, Friedrich:* Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Unzeitgemäße Betrachtungen Zweites Stück. In: Kritische Studienausgabe, Bd. 1. München 1988, S. 243–335
- Nowack, Kurt:* Religiöser Sozialismus in der Weimarer Republik. Historische Reminszenzen nach dem Ende der bipolaren Welt zu einer umstrittenen Bewegung der zwanziger-Jahre. In: Joachim Mehlhausen (Hg.): ... über Barmen hinaus. FS für Carsten Nicolaisen. Göttingen 1995, S. 100–111
- Nozick, Robert:* Anarchie, Staat, Utopia. München 2006 (orig. engl.: Anarchy, State and Utopia)
- Otto Gerhard Oexle:* Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung. In: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne. Göttingen 1996, S. 17–40
- Historismus. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs. In: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne. Göttingen 1996, S. 41–72
 - Meineckes Historismus. Über Kontext und Folgen einer Definition. In: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne. Göttingen 1996, S. 95–136.
- Overbeck, Franz:* Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Nachdruck der Ausgabe von 1903. Darmstadt 1974
- Pannenberg, Wolfhart:* Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983
- Beiträge zur Ethik. Göttingen 2004
 - Die Frage nach Gott. In: Grundfragen systematischer Theologie I. Göttingen ³1979, S. 361–386
 - Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort. In: ZThK 86 (1989), 355–370
 - Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit. In: Beiträge zur systematischen Theologie II: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Göttingen 2000, S. 69–81
 - Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung. In: Offenbarung als Geschichte. Kerygma und Dogma, Beiheft 1. Göttingen 41970, S. 91–114.
 - Einführung zu: Offenbarung als Geschichte. Kerygma und Dogma, Beiheft 1. Göttingen 41970, S. 7–20
 - Fichte und die Metaphysik des Unendlichen. In: Beiträge zur Systematischen Theologie I: Philosophie, Religion, Offenbarung. Göttingen 1999, S. 32–44

- Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität. In: *Kerygma und Dogma (KuD)*, 49. Jahrgang 2003, S. 236–246
 - Glaube und Vernunft. In: *Grundfragen systematischer Theologie I*. Göttingen ³1979, S. 237–251
 - *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*. Göttingen 22003
 - *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh ³1969
 - Einsicht und Glaube. In: *Grundfragen systematischer Theologie I*. Göttingen ³1979, S. 223–236
 - Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. In: *Grundfragen systematischer Theologie I*. Göttingen ³1979, S. 252–295
 - Heilsgeschehen und Geschichte. In: *Grundfragen systematischer Theologie I*. Göttingen ³1979, S. 22–78
 - Hermeneutik und Universalgeschichte. In: *Grundfragen systematischer Theologie I*. Göttingen ³1979, S. 91–122
 - Reformation und Neuzeit. In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Protestantismus und Neuzeit*. Troeltsch-Studien Bd. 3, Gütersloh 1984, S. 21–34
 - *Systematische Theologie, Band I-III*. Göttingen 1988/1991/1993
 - *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen 1996
 - Über historische und theologische Hermeneutik. In: *Grundfragen systematischer Theologie I*. Göttingen ³1979, S. 123–158
 - *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M. 1973 (Taschenbuchausgabe 1987)
- Piepmeyer, Rainer*: *Modern, Die Moderne*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 6. Basel/Darmstadt 1984, Sp. 64–62
- Pfleiderer, Georg*: *Glaubensgewissheit im Zeitalter der Wissensgesellschaft. Die individualitätstheoretische Religionstheorie der Absolutheitsschrift von Ernst Troeltsch*. In: Reinhold Bernhardt/Georg Pfleiderer (Hg.): *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*. Zürich 2004, S. 281–330.
- *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*. Tübingen 2000
 - *Kultursynthesen auf dem Katheder. Zur Revision von Troeltschs Soziallehren in Tillichs Berliner Programmvorlesung von 1919*. In: Christian Danz/Werner Schüssler (Hg.): *Tillich Studien Bd. 20: Religion-Kultur-Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)*. Wien/Berlin 2008, S. 119–136

- Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler. Tübingen 1992
- Plessner, Helmuth*: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/New York ³1975
- Priddat, Birger*: Theoriegeschichte der Wirtschaft, München 2002
- Ranke, Leopold von*: Englische Geschichte. Vornehmlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Zweiter Band. Berlin 1860
 - Geschichten der germanischen und romanischen Völker von 1494–1514 (1924). Leipzig ³1885
 - Politisches Gespräch. In: Historisch-politische Zeitschrift. Bd. 2. hg. von Leopold von Ranke. Berlin 1833–1836, S. 775–807
- Rawls, John*: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1979 (engl. orig.: A Theory of Justice)
- Rehberg, Karl-Siegbert*: Person und Institution. Überlegungen zu paradigmatischen Strukturen im Denken Max Webers. In: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Siegmund/Claus Wendt (Hg.): Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, S. 371–394
- Rendtorff, Trutz*: Freiheit – Schnittpunkt von Religion und Geschichte. In: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung. Troeltsch-Studien Bd. 5. Gütersloh 199, S. 91–107
 - Geschichte durch Geschichte überwinden. Beobachtungen zur methodischen Struktur des Historismus. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Troeltsch Studien. Neue Folge 1: Geschichte durch Geschichte überwinden. Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh 2006, 285–325.
 - Perspektiven einer Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Protestantismus und Neuzeit. Troeltsch-Studien Bd. 3, Gütersloh 1984, S. 89–99
 - Religiöser Pluralismus und die Absolutheit des Christentums. In: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung. Troeltsch-Studien Bd. 5. Gütersloh 1991, S. 72–90
 - Theologische Orientierung im Prozess der Aufklärung. In: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung. Troeltsch-Studien Bd. 5. Gütersloh 1991, S. 29–44
- Reuter, Hans Richard*: Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers. Eine systematische Interpretation. München 1979
- Repp, Martin*: Zum Hintergrund von Paul Tillichs Korrelations-Methode. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. 24. Bd. 1982, S. 206–215

- Richter, Rudolf/Furubotn, Eirik*: Neue Institutionenökonomik. Eine Einführung und kritische Würdigung. Tübingen ³2003
- Rickert, Heinrich*: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tübingen ⁷1926
- Ritschl, Albrecht*: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Dritter Band. Die positive Entwicklung der Lehre. Bonn ³1888
- Ritter, Joachim*: Hegel und die Reformation. In: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt a. M. 1969, S. 310–317
- Rosenau, Hartmut*: Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte. Grundzüge einer pneumatologischen Geschichtstheologie bei Paul Tillich. In: Christian Danz (Hg.): Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Tillich Studien Bd. 9. Wien 2004, S. 197–223
- Ruddies, Hartmut*: Gelehrtenpolitik und Historismusverständnis. Über die Formierung der Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs im Ersten Weltkrieg. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Troeltsch-Studien Bd. 11: Ernst Troeltschs Historismus. Gütersloh 2000, S. 135–163
- Geschichte durch Geschichte überwinden. Historismuskonzept und Gegenwartsdeutung bei Ernst Troeltsch. In: Wolfgang Bialas/Gérard Raulet (Hg.): Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. Schriften zur Kultur der Weimarer Republik, Band. 2. Frankfurt a. M. 1996, S. 198–217
 - Paul Tillich, Karl Barth und der religiöse Sozialismus. In: Cristian Danz/Werner Schüssler/Erdmann Sturm (Hg.): Religion und Politik. Internationales Jahrbuch für Tillich Forschung Bd. 4. Berlin/Wien 2009, S. 53–65
- Rüsen, Jörn*: Geschichte im Kulturprozess. Köln/Weimar/Wien 2002
- Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenskulturr. Frankfurt a. M. 1993
 - Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte. Köln/Weimar/Wien 2001
- Scheliha, Arnulf von*: Luther und Nietzsche. Verborgene Kontinuität in der Sicht Paul Tillichs und Emanuel Hirschs. In: Christian Danz/Rochus Leonhardt (Hg.): Erinnerter Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. Berlin/New York 2008, S. 281–303
- Menschenwürde – Konkurrent oder Realisator der Christlichen Freiheit? Theologiegeschichtliche Perspektiven. In: Dierken, Jörg/Scheliha, Arnulf von (Hg.): Freiheit und Menschenwürde. Tübingen 2005, S. 241–263

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*: Stuttgarter Privatvorlesungen (1810). In: Ausgewählte Schriften Bd. 4 (1804–1834). hg. von Manfred Frank. Frankfurt a. M. 1985, S. 29–96
- Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmanns. Stuttgart 1999.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31). Band I und II. hg. von Martin Redecker, Berlin 1960
- Ethik (1812/13). Mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Hg. und eingeleitet von Hans-Joachim Birkner. Hamburg 1990
 - Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt a. M. 1993
 - Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830). hg. von Dirk Schmid. Berlin/New York 2002
 - Psychologie-Nachschrift, SW III/6. hg. von L. George. Berlin 1962
 - Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch. In: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt a. M. 1993, S. 307–346
 - Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). hg. von Günter Meckenstock. Berlin/New York 2001
- Schluchter, Wolfgang*: Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen 1979
- Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber. Tübingen 2009
 - Einleitung. Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung. Die okzidentale Sonderentwicklung. In: ders. (Hg.): Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Frankfurt a. M. 1988, S. 11–128
 - Rationalismus und Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Frankfurt a. M. 1980
 - Religion und Lebensführung II. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt a. M. 1991
 - Religion und Rationalismus. In: Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt. Göttingen 2000, S. 104–117
- Schmidt, Alfred*: Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie. München/Wien 1976

- Schnädelbach, Herbert*: Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a. M. 1983
- Scholtz, Gunter*: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1991
- Schrödter, Hermann*: Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner rationalen Philosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 40/4, 1986, S. 562–585
- Schumpeter, Joseph*: Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie. Berlin 1908
- Schütte, Hans-Walter*: Religionskritik und Religionsbegründung. In: Zur Theorie der Religion. hg. von N. Schiffers/H.-W. Schütte. Freiburg u. a. 1973, 95–144.
- Schüssler, Werner*: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Würzburg 1986
- Schwöbel, Christoph*: Die Idee des Aufbaus heisst Geschichte durch Geschichte überwinden. Theologischer Wahrheitsanspruch und das Problem des sogenannten Historismus. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Troeltsch-Studien Bd. 11: Ernst Troeltschs Historismus. Gütersloh 2000, S. 261–284
- Die letzten Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick. In: Gott in Beziehung. Tübingen 2002, S. 437–468
- Seebass, Gottfried*: Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung. Stuttgart 2006
- Siep, Ludwig*: Zur Einführung. Kolloquium System und Geschichte des Stuttgarter Hegel-Kongresses 1999. In: R. Bubner, W. Mesch (Hg.): Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgart 2001, S. 91–94
- Spengler, Oswald*. Der Untergang des Abendlandes Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1922). Ungekürzte Sonderausgabe in einem Band mit einem Nachwort von Detlef Felken. München 1998
- Sturm, Erdmann*: Einleitung zu: Paul Tillich: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 1–15
- Tenbruck, Friedrich H.*: Die Genesis der Methodologie Max Webers. In: ders.: Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber. hg. von Harald Homann. Tübingen 1999, S. 1–58
- Thielen, Joachim*: Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert. Würzburg 1999
- Thiess, Christian*: Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage. München 2008

Tillich, Paul: Auf der Grenze. In: Gesammelte Werke Bd. 12 (Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere). hg. von R. Albrecht. Stuttgart 1971, S. 13.57

- Beyond Religious Socialism. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 521–530
- Christologie und Geschichtsdeutung. In: In: Main Works/Hauptwerke Bd. 6 (Theologische Schriften). hg. von Gert Hummel. Berlin/New York 1992, S. 189–212
- Das religiöse Symbol (1928). In: Main Works/Hauptwerke Bd. 4 (Religionsphilosophische Schriften). hg. von John Clayton. Berlin/New York 1987, S. 213–227
- Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923). In: Main Works/Hauptwerke Bd. 1 (Philosophische Schriften). hg. von Gunter Wenz. Berlin New York 1989, S. 113–263
- Der Mensch in Christentum und Marxismus. In: In: Main Works/Hauptwerke Bd. 2 (Kulturphilosophische Schriften). hg. von Michael Palmer. Berlin/New York 1990, S. 249–262
- Die geistige Welt im Jahre 1926. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 2 (Kulturphilosophische Schriften). hg. von Michael Palmer. Berlin/New York 1990, S. 115–120
- Die sozialistische Entscheidung. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 273–419
- Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 4 (Religionsphilosophische Schriften). hg. von John Clayton. Berlin/New York 1987, S. 73–90
- Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung. In: Gesammelte Werke. Band XII. Stuttgart 1980, S. 166–174
- Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 103–130
- History as the Problem of our Period. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 6 (Theologische Schriften). hg. von Gert Hummel. Berlin/New York 1992, S. 225–234
- The Idea and the Ideal of Personality. In: In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 150–166
- The Religious Symbol/Symbol and Knowledge (1940–1941). In: Main Works/Hauptwerke Bd. 4 (Religionsphilosophische Schriften). hg. von John Clayton. Berlin/New York 1987, S. 253–278

- Kairos (1922). In: Main Works/Hauptwerke Bd. 4 (Religionsphilosophische Schriften). hg. von John Clayton. Berlin/New York 1987, S. 53–72
- Kirche und Kultur. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 2 (Kulturphilosophische Schriften). hg. von Michael Palmer. Berlin/New York 1990, S. 101–114
- Klassenkampf und religiöser Sozialismus. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 167–188
- Masse und Geist. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 43–102
- Masse und Persönlichkeit. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998
- Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes? In: Gesammelte Werke Bd. 5 (Die Frage nach dem Unbedingten). hg. von R. Albrecht. Stuttgart ²1978, 37–42
- Religion and Secular Culture. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 2 (Kulturphilosophische Schriften). hg. von Michael Palmer. Berlin/New York 1990, S. 197–208
- Religionsphilosophie (1925). In: Main Works/Hauptwerke Bd. 4 (Religionsphilosophische Schriften). hg. von John Clayton. Berlin/New York 1987, S. 117–170
- Religious Symbols and our Knowledge of God. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 4 (Religionsphilosophische Schriften). hg. von John Clayton. Berlin/New York 1987, S. 395–404
- Systematische Theologie I–III. Übersetzung der amerikanischen Ausgabe der Bücher Systematic Theology I–III (1951/1957/1963). Stuttgart ³1956/³1958/1966
- Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919). Main Works/Hauptwerke Bd. 2 (Kulturphilosophische Schriften). hg. von Michael Palmer. Berlin/New York 1990, S. 69–86
- Zehn Thesen. In: Main Works/Hauptwerke Bd. 3 (Sozialphilosophische und ethische Schriften). hg. von Erdmann Sturm. Berlin/New York 1998, S. 269–271

Troeltsch, Ernst: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925

- Augustin. Die christliche Antike und das Mittelalter. München 1915

- Das Neunzehnte Jahrhundert. In: Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. 614–649
- Das stoisch christliche Naturrecht und das profane Naturrecht. Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. 166–190
- Das Wesen des modernen Geistes. In: Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. 297–338.
- Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922). Kritische Gesamtausgabe Bd. 16, Teilband 1 und Teilband 2. hg. von Friedrich Wilhelm Graf. Berlin/New York 2008 (Die Seitenzählung in der hier vorliegenden Studie richtet sich nach der dort am Rand angegebenen Textsignale B. Sie bezieht sich auf die Ausgabe der Gesammelten Schriften, Band III.)
- Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/12). In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5. hg. von Trutz Rendtorff. Berlin/New York 2009
- Die Aufklärung. In: Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. 338–373
- Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). hg. von Trutz Rendtorff. Berlin/New York, S. 200–316
- Die Christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen. In: Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen ²1922, S. 227–327
- Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts (1895). In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902). hg. von Christian Albrecht. Berlin/New York 2009, S. 537–562
- Die Kirche im Leben der Gegenwart. In: Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen ²1922, S. 91–108
- Die Krisis des Historismus. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 15: Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923). Berlin/New York 2002, S. 437–455
- Die Selbständigkeit der Religion. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902). hg. von Christian Albrecht. Berlin/New York 2009, S. 359–535

- Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften I. Tübingen 1912
- Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 17. Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924)/Christian Thought. Its History and Application (1923). hg. von Gangolf Hübinger. Berlin/New York 2006, S. 105–118
- Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie (1900). In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902). hg. von Christian Albrecht. Berlin/New York 2009, S. 805–840
- Ethik und Geschichtsphilosophie (1. Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral. 2. Die Ethik der Kulturwerte. 3. Der Gemeingeist). In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 17. Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924)/Christian Thought. Its History and Application (1923). hg. von Gangolf Hübinger. Berlin/New York 2006, S. 68–104
- Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums. In: Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. 122–155
- Glaube IV: Glaube und Geschichte. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Zweiter Band. Tübingen 1910, Sp. 1447–1456
- Glaubenslehre. Nach den Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch. München/Leipzig 1925
- Grundprobleme der Ethik. In: Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen ²1922, S. 552–672
- Judentum und christliche Antike. In: Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. 34–64
- Luther und die moderne Welt. In: In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). hg. von Trutz Rendtorff. Berlin/New York, S. 59–98
- Meine Bücher. In: Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen 1925, S. 3–18

- Moderne Geschichtsphilosophie. In: *Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Tübingen 1922, S. 673–714
 - Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922). hg. von Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht. Kritische Gesamtausgabe Bd. 7 Berlin/New York 2004
 - Renaissance und Reformation. In: *Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Tübingen 1925, S. 261–296
 - Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In: *Gesammelte Schriften II*. Tübingen 1913, S. 729–753
 - Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. In: *Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902)*. hg. von Christian Albrecht. Berlin/New York 2009, S. 73–338
 - Was heisst «Wesen des Christentums»? In: *Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Tübingen ²1922, S. 386–451
 - Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. In: *Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Tübingen ²1922, S. 452–499
 - Zusätze und handschriftliche Erweiterungen. In: *Gesammelte Schriften IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Tübingen 1925, S. 815–832
- Vechtel, Klaus*: Trinität und Zukunft Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenberg. Frankfurt a. M. 2001
- Voigt, Friedemann*: Die Tragödie des Reiches Gottes? Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels. Troeltsch-Studien Bd. 10, Gütersloh 1998
- Inseln auf dem europäischen Kontinent. Georg Simmel in Troeltschs Historismus-Band In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Troeltsch-Studien Bd. 11: Ernst Troeltschs Historismus*. Gütersloh 2000, S. 65–93
- Wagner, Falk*: Metamorphosen des modernen Protestantismus. Tübingen 1999
- Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation. Gütersloh 1974
 - Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh ²1991
- Watrin, Christian*: Vorwort zur deutschen Übersetzung von James M. Buchanans *The Limits of Liberty: Die Grenzen der Freiheit*. Tübingen 1984, S. VII-X

- Weber, Max:* Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁷1988, S. 146–214
- Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen ⁹1988, S. 17–206
 - Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁷1988, S. 1–145
 - Soziologische Grundbegriffe. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁷1988, S. 541–581
 - Vorbemerkung. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen ⁹1988, S. 1–16.
 - Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen ⁵1980
 - Wissenschaft als Beruf (1917/19). hg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter (Studienausgabe der Max Weber–Gesamtausgabe I/17). Tübingen 1994
 - Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen ⁹1988, S. 536–573
- Wegerich, Ullrich:* Dialektische Theorie und historische Erfahrung. Zur Geschichtsphilosophie in der frühen kritischen Theorie Max Horkheimers. Würzburg 1994
- Wenz, Gunther:* De Causa Peccati. Die Lehre vom Urfaktum der Sünde in Paul Tillichs Systematischer Theologie. In: Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven. Tillich-Studien Bd. 2. Münster 2000, S. 265–286
- Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. München 1979
 - Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht. Göttingen 2003
- Weiss, Johannes (Hg.):* Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung. Frankfurt a. M. 1989
- Wittekind, Folkart:* Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth. Tübingen 2000
- Sinnbedeutung der Geschichte. Zur Entwicklung und Bedeutung von Tillichs Geschichtsphilosophie. In: Christian Danz (Hg.): Theologie

- als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Tillich Studien Bd. 9. Wien 2004, S. 135–172.
- Wittkau, Annette*: Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems. Göttingen ²1994
- Wimmer, Reiner*: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York 1990
- Windelband, Wilhelm*: Die Erneuerung des Hegelianismus. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg 1910
- Wrogemann, Henning*: Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert. Göttingen 1997
- Wyman, Walter E. jr.*: Troeltschs Begriff der Glaubenslehre. In: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs. Troeltsch-Studien Bd. 4. Gütersloh 1987, S. 352–374
- Ziche, Paul*: Orientierungssuche im Raum der Wissenschaften. Paul Tillichs System der Wissenschaften und die Wissenschaftssystematik um 1900. In: Christian Danz (Hg.): Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Tillich Studien Bd. 9. Wien 2004, S. 49–68

